Die speculative

Lehre vom Menschen

und ihre

Geschichte.

Im

Zusammenhange mit den obersten Grundsätzen

der

Philosophie und Theologie

dargestellt von

Dr. Albert Stöckl,

Professor, vorher der Philosophie, nunmehr der Theologie am bischöflichen Lyceum in Eichstätt.

Erster Band.

Würzburg.

Verlag der Stahel'schen Buch- und Kunsthandlung.

1858.

Druck von F. E. Thein in Würzburg.

Vorrede.

Es ist Thatsache, daß heut zu Tage die Wissenschaft vorzugsweise der Untersuchung des Menschen nach seinem Wesen und nach seinen höheren Beziehungen sich zugewendet hat. Das Interesse an der speculativen Anthropologie im weitesten Sinne dieses Wortes hat sich in dem Maße gesteigert, daß fast jeder Monat uns neue Erscheinungen in diesem Gebiete der Literatur bringt. Die nächsten geschichtlichen Ursachen dieser Thatsache können wir als bekannt voraussetzen. — Es läßt sich aber leicht denken, daß bei einer so allgemeinen Betheiligung an der Behandlung der psychologischen Probleme die mannigfaltigsten und widersprechendsten Ansichten zu Tage treten müssen, je nach den verschiedenen Standpunkten derjenigen, die sich mit diesem Thema beschäftigen. Daß durch dieses Chaos von Lehrmeinungen die Wahrheit nicht gewinnen könne, ist klar. — Nach unserer Ansicht ist es auf katholischem Standpuncte, wie überall, so auch hier, das Verlässigste, falls es dem Einzelnen wirklich um die Wahrheit, und nicht um ein besonderes System zu thun ist, sich auf den Standpunct der Geschichte zu stellen, und von diesem aus über das in Frage stehende Problem zu urtheilen. — Was wahr ist, das muß sich in der Geschichte und durch dieselbe als wahr bewähren, was falsch ist, desgleichen. Das Gericht der Geschichte ist in dieser Beziehung unerbittlich, und Alles, was in sich den Keim des Irrthums birgt, das bringt diesen

Keim in seinem geschichtlichen Fortgange nothwendig zur Entwicklung, und spricht sich so selbst sein Urtheil. Nur die Wahrheit kann das Gericht der Geschichte bestehen. — Derjenige also, welcher in Bezug auf ein bestimmtes Problem die volle Wahrheit kennen lernen will, thut am besten, wenn er nicht bei der bloßen Theorie stehen bleibt, sondern über dasselbe auch die Geschichte zu Rathe zieht; — und wer einen vollgiltigen Beweis für die Wahrheit oder Falschheit einer Lehre führen will, thut nach unserer Ansicht ebenfalls am besten, wenn er sich nicht blos auf theoretische Deductionen beschränkt, sondern mit diesen auch das Zeugniß der Geschichte verbindet, und zwar in der Weise, daß er einfach die Geschichte selbst sprechen läßt. — Und was im Allgemeinen gilt, das gilt insbesonders auch von dem anthropologischen Thema; denn es gibt auch in diesem Gebiete Nichts, was nicht bereits von der Geschichte abgeurtheilt worden wäre. —

Diese Grundsätze sind es denn auch, welche uns bei der Abfassung des vorliegenden Werkes geleitet haben. Die mehrjährigen mühsamen Studien, die uns dasselbe kostete, wurden uns durch die überraschenden Resultate, die wir auf diesem Wege des geschichtlichen Studiums gewannen, mehr als aufgewogen. Es hat sich uns so klar als möglich herausgestellt, daß nur die christlich-speculative Anthropologie allein das Zeugniß der Geschichte für sich hat, und darum auch allein auf Wahrheit Anspruch machen kann, alle übrigen anthropologischen Lehrsysteme aber, die dem christlichen irgendwie entgegengesetzt sind, durch ihre eigene Geschichte als unwahr und verderblich gekenntzeichnet sind. — Wir glauben es daher wagen zu dürfen, die Resultate dieser unserer Studien hiemit der Oeffentlichkeit zu übergeben, um so mehr, da das hier behandelte Thema, wie bereits erwähnt, heut zu Tage in der literarischen Welt im Vordergrund steht, und deshalb schon an und für sich das Interesse des Lesers in Anspruch nehmen kann und muß. — Man wird hier kein willkürlich aufgebautes Lehrsystem finden, der Leser wird blos die Geschichte, ungeschminkt und unverkünstelt, wie sie objectiv daliegt, an seinem Geiste vorübergehen sehen, und mag dann zuletzt selbst urtheilen. — Daß in der Darstellung des geschicht-

lichen Verlaufes der anthropologischen Lehre das Hauptgewicht immer auf jene Lehrsysteme gelegt wurde, welche in einer bestimmten Epoche auf der Höhe der Geschichte standen, während die übrigen, die sich nur peripherisch an jene anschlossen, kürzer behandelt wurden, wird sich wohl als Etwas von selbst verständliches charakterisiren, und brauchen wir deshalb uns darüber nicht erst zu rechtfertigen. —

Was im Besondern die Art und Weise betrifft, wie wir unser Thema in dem vorliegenden Werke behandelt haben, so mußten wir, um ordnungsgemäß zu Werke zu gehen, und den Zusammenhang des Ganzen zu sichern, vorerst die Theorie der speculativen Anthropologie selbst, nach ihren möglichen Gestaltungen, wenigstens im Allgemeinen zur Ausführung bringen, um dann über sie das Urtheil der Geschichte vernehmen zu können. Diese Anordnung des Stoffes hat denn auch die Formulirung des Titels des vorliegenden Werkes bestimmt. — Sollte in diesem ersten Abschnitte unseres Werkes Manches noch als minder klar und verständlich sich erweisen, so wird der Verlauf der geschichtlichen Darstellung, wie wir hoffen, darüber allseitig vollgenügenden Aufschluß geben, und wir bitten daher den Leser, eventuel sein Urtheil bis dahin noch zu sistiren. — Daß wir aber den Begriff der speculativen Anthropologie hier im *weitesten* Sinne nahmen, und so das anthropologische Thema nach allen Seiten hin zu beleuchten suchten, darüber wird uns der Gegenstand selbst rechtfertigen; — und daß die anthropologische Lehre auch in ihrem Zusammenhange mit den obersten Grundsätzen der Philosophie und Theologie aufgefaßt und dargestellt wurde, muß für denjenigen, der mit der Sache vertraut ist, gleichfalls als Etwas sich von selbst verstehendes sich darstellen. —

Möge man es uns endlich nicht verargen, wenn wir zu dem bisher Gesagten noch eine Bemerkung hinzufügen. Wir haben noch keine *vollständige*, vom *katholischen* Standpuncte aus aufgefaßte und dargestellte Geschichte der Philosophie. Was wir haben, ist entweder nicht vollständig, oder nicht nach den Quellen bearbeitet, sondern nur für den Collegiengebrauch berechnet. Es sei uns erlaubt,

hier den sehnlichsten Wunsch auszusprechen, daß doch einmal katholischerseits diesem Mangel abgeholfen, und eine vollständige, nach den Quellen bearbeitete Geschichte der Philosophie zu Stande gebracht werde, damit wir uns doch nicht immer mit protestantischen Erzeugnissen behelfen müssen, die die katholische Wissenschaft nicht würdigen können, und nicht würdigen wollen, so gemäßigt sie auch im Allgemeinen gehalten sein mögen. — Sollte das vorliegende Werk zu diesem Desideratum einen Beitrag liefern können, so wäre auch einer der Zwecke des Verfassers erreicht. —

Und so übergeben wir denn dieses Werk der Oeffentlichkeit, in der wohlgemeinten Absicht, der christlichen Wissenschaft einen, wenn auch freilich nur schwachen Dienst zu leisten. — Mögen die katholischen Leser desselben, diese Absicht berücksichtigend, das Unvollkommene und Mangelhafte, das ihnen in demselben etwa aufstoßen wird, milde beurtheilen, und die Kritik, der wir ihre Berechtigung nicht absprechen, so einrichten, daß sie, wenn auch vielleicht dem Verfasser, doch der Sache selbst nicht schade. —

Eichstätt, am Feste der unbefleckten Empfängniß 1857.

Der Verfasser.

I.

Theorie

der

speculativen Lehre vom Menschen

und

Geschichte der speculativen Anthropologie

der

antiken Zeit.

Inhalt des ersten Bandes.

Erster Abschnitt.

Theorie der speculativen Lehre vom Menschen.

Einleitung.

Darstellung der speculativen Lehre vom Menschen nach ihren drei möglichen Gestaltungen.

1. Idealistische Lehre.

Kein realer Unterschied zwischen Leib und Seele. Die Seele Nichts außer ihrer Erscheinung. Seelenkräfte nur Erscheinungsweisen. Subjectiver, objectiver und absoluter Geist §. 57, p. 110 ff. Wesen des sittlich Guten und Bösen. Aufhebung der Freiheit, letztere als freies Selbstbestimmungsvermögen aufgefaßt §. 57, p. 111. Bestimmung des Menschen. Selbstidentificirung mit dem Allgemeinen im reinen Denken. Ausschließung des mystischen Elements. Aufhebung der persönlichen Unsterblichkeit. Auflösung des individuellen im allgemeinen Leben §. 57, p. 112. Sündenfall und Erlösung ein innerer Vorgang in Gott. Bestimmung des Begriffes beider Momente. Christologie. Glaube. Letzterer rechtfertigend und heiligend §. 58, p. 112 ff. Parallelismus der Lehrsätze dieser Erlösungstheorie mit denen der theologisch-dualistischen Hypothese §. 59, p. 114 ff. Unmöglichkeit einer noch weiteren Fortentwicklung des Idealismus. Er ist beim Nihilismus angelangt. Umschlagen des Idealismus auf dieser äußersten Entwicklungsstufe durch das Medium des Skepticismus in seinen absoluten Gegensatz, den Materialismus § 59, p. 115 ff.

2. Empiristisch-realistische Lehre.

Wesentliche Momente des Empirismus. Excessives Ueberwiegen der Erfahrung über die Vernunft, des Empirischen über das Ideale. Das Ideale allmählig verdrängt. Excessives Ueberwiegen des Einzelnen über das Allgemeine. Das Allgemeine wird im Fortgange der Entwicklung des Empirismus seiner objectiven Realität entkleidet und einzig in die Subjectivität verlegt §. 60, p. 117, ff. Negation jeder unmittelbaren idealen Erkenntniß. Verschwinden der Idee. Es bleibt nur mehr der Begriff übrig, der jedoch ebenfalls bald zusammenbricht §. 61, p. 119 ff. Rein analytische Methode. Reine Passivität des erkennenden Subjectes in der Erkenntniß §. 62, p. 120 ff. Abweisung dieser empiristischen Lehrsätze §. 63, p. 122 ff. Auch der empiristische Realismus hat seine bestimmten Entwicklungsstufen, in welchen er allmählich bis zum Aeußersten fortschreitet. Fortschritt vom Dualismus zum Monismus. Erste Entwicklungsstufe. Allgemeine noetische Grundsätze der empiristischen Theorie auf dieser ersten Entwicklungsstufe §. 64, p. 125 ff. Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt. Dualismus. Verschiedenheit dieses empiristischen vom idealistischen Dualismus §. 65, p. 128 ff. Ineinanderspielen der beiderseitigen Lehrsätze §. 66, p. 130 ff. Psychologische Lehre. Trichotomistische Auffassung des menschlichen Wesens. Ableitung dieser Lehre aus den höheren Principien des Systems. Die Vernunft göttlichen Wesens §. 67, p. 132 ff. Die Vernunft an und für sich allgemein. Das individuelle Bewußtsein durch ihre Verbindung mit dem Leibe bedingt. Die Seele wesentlich individuell. Keine persönliche Unsterblichkeit. Ursprung der Seele und der Vernunft. Der Mensch der Ziel- und Einheitspunkt zweier kosmischer Prozesse §. 68, p. 134 ff. Ethische Lehre. Wesentlicher Unterschied derselben von der ethischen Lehre des idealistischen Dualismus. Worin sie dieser vor- und nachsteht. Freiheit §. 69, p. 137 ff. Glückseligkeit als sittliche Bestimmung des Menschen. Wesen derselben. Die Tugend §. 70, p. 139 ff. Unsichere Haltung dieses Systemes. Uebergang zur zweiten Entwicklungsstufe des Empirismus §. 70, p. 141. Noetische Lehrsätze des Empirismus auf seiner zweiten Entwicklungsstufe. Aufhebung des wesentlichen Unterschiedes zwischen Sinn und Verstand, Vorstellung und Begriff. Materialisirung des göttlichen Seins. Pantheismus §. 71, p. 141 ff. Psychologische Lehre. Die Seele materieller Natur, aber real verschieden vom Leibe. Ihr Verhältniß zum Leibe analog mit dem Verhältnisse zwischen Gott und der Welt. Traducianismus. Aufhebung der natürlichen Unsterblichkeit der Seele §. 72, p. 144 ff. Negation der Freiheit. Trübe, fatalistische Nothwendigkeit. Ethische Lehre. Hochmüthiger Character derselben. Antinomismus §. 73, p. 146 ff. Anwendung des empiristischen

3. Christlich-speculative Lehre.

Schluß und Uebergang zum nächsten Abschnitte.

Zweiter Abschnitt.

Geschichte der speculativen Lehre vom Menschen.

I. Antike Zeit.

Einleitung.

1. Die idealistische Lehre vom Menschen.

a. Erste Anfänge derselben im Pythagoräismus und Eleatismus.

b. Plato.

c) Neuplatonismus.

2. Die empiristisch-realistische Lehre vom Menschen.

a) Erste Anfänge derselben im Jonismus.

b) Aristoteles.

§. 257, p. 523 ff. Verhältniß zwischen Seele und Leib. Die leibliche Natur als solche das Prinzip des Bösen. Ursprung der vernünftigen und unvernünftigen Seele. Präexistentianismus. Göttliche Natur der Vernunft §. 258, p. 525 ff. Lehre vom menschlichen Erkennen. Stufen desselben. Die schauende Erkenntniß §. 259, p. 529 ff. Psychologisch-ethische Lehre. Das höchste Gut und die höchste Lebensaufgabe des Menschen. Ascese. Mystische Erhebung §. 260, p. 531 ff. Die Tugend. Eintheilung der Tugenden. Die Tugenden als Ideen im Logos §. 261, p. 534 ff. Gnade. Reine Passivität des Menschen unter dem Einflusse der Gnade. Gefährdung der Freiheit. Anklänge an den platonisch-stoischen Antinomismus. Unsterblichkeit. Sittliche Vergeltung §. 262, p. 536 ff. Ursprünglicher Zustand des Menschen. Fall desselben. Worin dieser bestehe. Dessen Folgen. Nothwendigkeit des Falles und der fortschreitenden Degeneration des Menschengeschlechtes. Philonische Auffassung der Erlösung. Einfluß des Philonismus auf die nächstfolgende Zeit in doppelter Richtung §. 263, p. 539 ff. Schluß §. 264, p. 543 ff.

Errata.

p. 288 Zeile 16 von unten lies ζωης statt ξωης.
„ 294 „ 11 „ „ „ διαιρειςθαι statt διαιρέσθαι.
„ 297 „ 11 „ „ „ αὐτην statt ἀοτην.
„ 298 „ 8 „ „ „ μοριον statt μοριου.
„ 298 „ 3 „ „ „ ἀορατον statt ἀορατου.
„ 307 „ 4 „ „ „ μεγιστη statt μνγιστη.
„ 312 „ 4 „ „ „ γε statt γη.
„ 314 „ 14 „ „ „ δε κακων statt δεκακων.
„ 324 „ 16 „ „ „ ἡττων statt ἡστων.
„ 326 „ 7 „ „ „ παντος statt πηντος.
„ 330 „ 14 „ „ „ το τε statt το, τε.
„ 339 „ 10 „ „ „ και statt κει.
„ 345 „ 8 „ „ „ εἰ τῳ statt εἰτῳ.
„ 351 „ 4 „ „ „ δει τα statt δειτα.
„ 373 „ 5 „ „ „ ἠδη ποιει statt ἠδηποιει.
„ 382 „ 2 „ „ „ ἐξω statt ἐξο.
„ 400 „ 6 „ „ „ ᾧ statt ὠ.
„ 403 „ 5 „ „ „ λεγομεναι statt λε λομεναι.
„ 403 „ 5 „ „ „ ταυτα τε statt ταυταγτε.
„ 408 „ 10 „ „ „ κατηγορεισθαι statt κατη γορεισθαι.
„ 413 „ 15 „ „ „ θεωρησαι statt δεωρηςαι.
„ 416 „ 4 „ „ „ ἡ τι statt ἡτι.
„ 416 „ 8 „ „ „ ὀντος statt ὀρτος.
„ 416 „ 8 „ „ „ ἐνεργειᾳ statt ἐνενγειᾳ.
„ 420 „ 12 „ „ „ ἐνυπαρχοντος· τουτο statt ἐνυπαρχοντος τουτο.
„ 426 „ 8 „ „ „ ζωη statt ξωη.
„ 427 „ 6 „ „ „ κινει statt κι νει.
„ 440 „ 3 „ „ „ προς statt πρως.
„ 444 „ 4 „ „ „ σωματος statt σωμα τος.
„ 464 „ 1 „ „ ist das θο wegzulassen.
„ 498 „ 4 „ „ lies κατα statt πατα.
„ 500 „ 5 „ „ „ ἡδεως τουτων statt ἡδεως· τουτων.
„ 510 „ 9 „ „ „ ἐξ statt ἰξ.

Erster Abschnitt.

Theorie der speculativen Lehre vom Menschen.

Einleitung.

§. 1.

Der menschliche Geist ist für die Wahrheit geschaffen, und wo immer er dieselbe findet, da ergreift er sie in Liebe, in ihr erkennend das Element, in welchem er athmet und lebt. Er dringt in die Tiefen der Natur ein, um die in ihr waltenden Gesetze zu erforschen, er erhebt sein Auge über die Gränzen der geschaffenen Welt, um das Licht der göttlichen Wahrheit in sich aufzunehmen, und Einsicht zu gewinnen in das Wechselverhältniß zwischen Gott und der Welt; er sucht sich selbst, sein eigenes Wesen und seine eigenen Beziehungen kennen zu lernen, um ihnen gemäß sein Sinnen und Handeln zu ordnen; und je genügender die Aufschlüsse sind, die ihm in allen diesen Beziehungen zu Theil werden, um so größer ist seine Befriedigung und sein Glück. Ohne die Wahrheit ist der Geist ebensowenig lebensfähig, wie der Leib ohne die Luft, die ihn umgibt, und darum sucht er denn auch derselben in allen ihren Gebieten sich zu versichern. —

Aber wenn auch der Erkenntnißdrang des menschlichen Geistes allen Gebieten der Wahrheit zugewendet ist, so gehören doch jene Wahrheiten, welche ihn selbst, sein eigenes Wesen und seine eigenen Beziehungen betreffen, zu denjenigen, welche für ihn die wichtigsten und interessantesten sind. Die großen Fragen: Was bin ich? — Woher bin ich? — Wozu bin ich da? — auf sie kommt der Mensch immer wieder zurück, welches auch der Kreis der Wahrheit sei, in welchem er forschend und sinnend sich bewegt. Welchen Zweck könnte auch alle anderweitige Erkenntniß für ihn haben, wüßte er nicht, welche Stellung er selbst in dem großen Bereiche der Wirklichkeit

einnehme? Nicht blos würde sie ihm keine Befriedigung gewähren, sondern sie würde auch schlechterdings unfruchtbar sein für sein Thun und Leben. Der Mensch ist und bleibt sich immer selbst der Nächste, und nur unter der Voraussetzung, daß er über sich selbst und seine Bestimmung im Klaren ist, kann er mit Vergnügen und Ausdauer den Blick seines Geistes auch auf die übrigen Gebiete der Erkenntniß richten; denn dann ist diese Erkenntniß für ihn nicht mehr zwecklos, sondern vielmehr von höchster Wichtigkeit für alle höheren Interessen seines Lebens. —

Aber der Zusammenhang, in welchem die verschiedenen Verzweigungen der menschlichen Erkenntniß miteinander stehen, ist zu innig, als daß sie nicht in ihrem Inhalte gegenseitig von einander abhängen sollten. Die Gesetze des Denkens machen ihre Herrschaft allenthalben geltend, und wie die Obersätze einer Lehre beschaffen sind, so müssen sich nothwendig auch die Folgesätze derselben gestalten, und umgekehrt. Die Ansicht also, welche der menschliche Geist über das Wesen und die Tragweite seines eigenen Erkennens sich bildet, die Anschauung, welcher er in Bezug auf Gott und göttliche Dinge huldigt, die Begriffe, in denen er sich im Gebiete der Naturerkenntniß bewegt, — alles dieses muß nothwendiger Weise bestimmend auf seine Ansicht über das Wesen, über den Ursprung und die Bestimmung des Menschen einwirken, sowie andererseits hinwiederum auch die psychologischen Grundsätze ihre Rückwirkung auf die Gestaltung der Lehre von Gott und von der Natur nicht verfehlen können. Wie die objective Wahrheit selbst eine organische Einheit ist, in welcher ein Glied von dem andern bedingt, getragen und bestimmt wird; so waltet das Gesetz des Organismus auch im Bereiche des menschlichen Erkennens, sofern auch dieses in seinen Erkenntnissen allenthalben nach organischer Einheit strebt, alles Einzelne in Conformität mit dem Ganzen zu bringen, und so eine allseitige Harmonie zwischen allen Bestandtheilen seines Inhaltes herzustellen sucht, sei es nun, daß dieser Inhalt inner oder außer die Gränzen der Wahrheit fällt. Wenn daher einerseits die Erkenntniß des Wesens und der höhern Beziehungen des Menschen von höchster Wichtigkeit ist, und ein in jeder Beziehung hervorragendes Interesse darbietet, so wäre es andererseits dennoch etwas durchaus Verkehrtes, dieselbe abgesondert von den übrigen Gebieten der menschlichen Erkenntniß rein für sich zu denken, und zur Darstellung zu bringen, indem dadurch nicht blos ihr tieferes Verständniß verloren gehen müßte, sondern auch die hervorragende Stellung, die sie in dem weiten Bereiche der menschlichen Gesammterkenntniß einnimmt, nicht gebührend hervortreten könnte. Nur in Verbindung mit dem ganzen Organismus der Grundsätze, auf welche sie sich stützt, ist also die Lehre vom Menschen zu begreifen, und in Folge dessen auch darzustellen, wenn anders jener Zweck erreicht werden soll, den sich derjenige vorzusetzen hat, welcher es unternimmt, den Menschen nach seinem Wesen und nach seinen höheren Beziehungen der Betrachtung zu unterziehen. —

§. 2.

Wenn nun aber der Mensch Aufschluß erhalten will über die großen psychologischen Fragen, deren Lösung eine Lebensfrage für ihn ist, so wendet er sich naturgemäß zunächst an die Religion und sucht in ihr dasjenige zu finden, wornach er verlangt. Denn alles Erkennen des Menschen beginnt mit dem Glauben an ein objectiv Gegebenes, soferne dieses durch irgend welche Auctorität an ihn gebracht wird; und die Religion, wie sie geschichtlich im Schooße der Menschheit auftritt, trägt eben wesentlich diesen Charakter der Objectivität in sich. Wenn daher die Religion, in dem Sinne genommen, als sie ein bestimmter Lehrinhalt ist, der uns über das Wechselverhältniß zwischen Gott und dem Menschen Aufschluß gibt, nothwendig nicht blos das theologische, sondern auch das psychologische Moment in ihrem Inhalte einschließen muß; so ist es klar, daß der Mensch in seiner concreten Wirklichkeit, wie in ersterer, so auch in letzterer Beziehung zunächst auf die Religion angewiesen ist, und nur aus ihr auf dem Wege des Auctoritätsglaubens die ersten Begriffe und Aufschlüsse, wie über Gott, so auch über sein eigenes Wesen und seine eigenen höheren Beziehungen erhalten kann. Die Religion ist daher offenbar die der Zeit nach erste Erkenntnißquelle für die höheren psychologischen Wahrheiten, und darum haben wir auch hier in der Entwicklung und Darstellung der letzteren zunächst von ihr auszugehen.

Ueberschauen wir demnach die verschiedenen Religionssysteme, wie sie von jeher im Schooße der Menschheit aufgetreten sind, ohne jedoch zunächst noch auf das Christenthum zu reflectiren, so beruht deren objectiver Charakter unbestreitbar darauf, daß sie sämmtlich traditionel sind, also zunächst nicht der individuellen Vernunft der Einzelnen entsprungen sind, sondern auf dem Wege der Ueberlieferung sich fortgepflanzt haben, einer Ueberlieferung, der alle Einzelnen sich unterworfen haben, und durch welche die Religion Gemeingut aller derjenigen geworden ist, die sich zu ihr bekannten. Natürlich mußte diese Ueberlieferung allenthalben von einer besonders dazu bestellten Auctorität vorzugsweise getragen, vertreten und überwacht werden, und diese Auctorität concentrirte sich fast überall im Priesterthume; denn die Priester galten nicht blos als Diener des religiösen Cultus, sondern auch als Wahrer und Ausleger der religiösen Tradition. Aber alle religiösen Ueberlieferungen der verschiedenen heidnischen Völker weisen zuletzt auf eine Urtradition hin, von welcher sie sämmtlich nach verschiedenen Richtungen auseinander gegangen sind. Nur durch die Voraussetzung einer solchen einheitlichen Urtradition läßt sich die auffallende Aehnlichkeit, die zwischen den religiösen Mythen der verschiedenen Völker stattfindet, genügend erklären. Die religiöse Auctorität, die in den verschiedenen Religionsgenossenschaften bestand, konnte das Prärogativ der Unfehlbarkeit für sich nicht in Anspruch nehmen, und darum mußte nothwendig die Eine Urtradition im Laufe der Zeit im Munde der einzelnen

Völker je nach der Verschiedenheit ihrer Anlagen und Verhältnisse sich verschieden gestalten, und so zu den mannichfaltigsten Religionssystemen sich umbilden. Aber freilich würde diese Ausgestaltung verschiedener und einander vielfach entgegengesetzter Religionssysteme im Schooße der Menschheit, eingerechnet die Unzahl von Irrthümern, die sie in sich bargen, vom höheren Standpunkte aus für uns immer ein Räthsel bleiben, wenn uns nicht das Christenthum durch seine Lehre von der Erbsünde Aufschluß über diese räthselhafte Thatsache gegeben hätte. Durch diese Erbsünde ward die Erkenntniß des Menschen verdunkelt und sein Wille geschwächt, und so konnte und mußte es geschehen, daß die Offenbarung, welche der christlichen Lehre zufolge vor und nach der Sünde an den ersten Menschen ergangen war, in ihrer traditionellen Fortpflanzung gleichen Verhältnisses mit der fortschreitenden Verderbniß des menschlichen Geschlechtes in intellectueller und moralischer Beziehung ebenfalls mehr und mehr ihres wahren Inhaltes entleert, je nach der Verschiedenheit der Anlagen und Neigungen der einzelnen Völker mit verschiedenen Irrthümern versetzt und so zuletzt fast bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet wurde. Das ist der Ursprung der mannigfaltigen außerchristlichen Religionssysteme, wie sie die Geschichte uns aufweist, und hierin liegt zugleich auch der Grund ihres traditionelen Wesens, sowie in weiterer Folge auch des auf diesem beruhenden objectiven Charakters, der ihnen ohne Ausnahme eigen ist. —

Wenn wir nun aber alle diese mannigfaltigen Religionssysteme nach ihrem Lehrinhalte in's Auge fassen, so lassen sich dieselben eben diesem ihrem Lehrinhalte nach unter drei Hauptkategorien bringen, so zwar, daß die beiden ersteren Kategorien als schlechthinige Gegensätze einander gegenüber stehen, während die letztere unsicher zwischen beiden Gegensätzen hin und her schwankt, ohne die eigentliche wahre Mitte gewinnen zu können. Diese drei Hauptreligionsanschauungen sind die mystisch-pantheistische, die naturalistische und die dualistische. Es ist unsere Aufgabe, die vornehmsten Lehrsätze dieser drei vorzüglichsten Religionsansichten, unter welche sich alle übrigen außerchristlichen Religionssysteme irgendwie subsumiren lassen, hier in Kürze aufzuführen, und insbesonders die psychologischen Grundsätze auszuheben, die in ihnen sich vorfinden und vermöge ihres Inhaltes vorfinden müssen.

§. 3.

Die mystisch-pantheistische Religionsanschauung also, die insbesonders den orientalischen Völkern zufällt, läßt in mystischem Enthusiasmus die Welt in Gott aufgehen und stellt die Mannigfaltigkeit in der ersteren als leere Täuschung des Sinnes hin, über welche die Seele in mystischem Ringen sich erheben müsse, um über dem Reiche der Täuschung das Eine, Wahre und Göttliche zu erfassen und zu ergreifen. Diese Religionsanschauung ist somit

wesentlich akosmistisch; Gott ist Alles, die Welt dagegen ist Nichts. Gott ist das Allgemeine, Allumfassende, das alles Einzelne in sich absorbirt und aufhebt. Das Einzelne ist das an sich Unwahre, nicht sein sollende; wo es ist, ist es nur durch den Abfall von dem Allgemeinen, in dem es zuletzt doch wieder verschwinden muß; und wird es als für sich Seiendes, an sich Wahres gedacht, so ist dieses ein Irrthum, dessen sich derjenige vor allem entledigen muß, der die Wahrheit sucht. — Eben darum ist denn auch der Mensch als individuelles Wesen dem gleichen Gesetze verfallen. Wenn schon von vorneherein der wesenhafte Unterschied zwischen Gott und der Welt zu Gunsten des ersteren aufgehoben ist, so kann auch im Menschen eine wesentliche, substantielle Unterscheidung zwischen Seele und Leib nicht mehr Platz greifen, vielmehr muß auch hier der Unterschied zwischen Geist und Körper zu Gunsten des ersteren verwischt werden; der Körper muß ebenso im Geiste, wie die Welt in Gott aufgehen, und wenn die Welt im Allgemeinen eine Depotenzirung des göttlichen Wesens ist, so kann zuletzt auch der Leib des Menschen nur als depotenzirter Geist sich charakterisiren. So ist der Mensch an sich zwar gleichwesentlich mit Gott, aber er ist nur dadurch individuelles Wesen, daß das Geistige oder Göttliche in ihm aus seiner reinen Allgemeinheit zur individuellen Leiblichkeit sich depotenzirt hat, was nur durch einen im Wesen des Geistigen selbst gründenden Abfall geschehen konnte. Der Mensch gehört also als Individualität ebenso dem Reiche der Täuschung an, wie alle übrigen Dinge, er ist als individuelles Wesen ebenso ein an sich Unwahres und Böses, wie jedes andere individuelle Sein, und der ganze Vorzug, den er vor den übrigen Dingen in Anspruch nehmen kann, besteht darin, daß in ihm das Göttliche nicht gänzlich in die Individualität der Leiblichkeit gebannt ist, sondern über dieselbe noch emporragt im Bewußtsein des Geistes, soferne dieses zur Allgemeinheit sich emporzuheben vermag. Hienach bestimmt sich denn auch die Lebensaufgabe des Menschen. Er soll sich von der Individualität, in welche er durch den Abfall von Gott versunken ist, frei machen, um im reinen Aether des Allgemeinen, des Göttlichen wieder aufzugehen. Diese Aufgabe kann aber nur in zwei Stadien gelöst werden. Da die Leiblichkeit zunächst das Princip der Individualität ist, so ist vor Allem nothwendig, daß der Mensch durch eine die Leiblichkeit ertödtende Ascese den Einflüssen derselben sich möglichst entzieht, und so über die Täuschungen derselben sich erhebt. Dann aber muß er durch mystische Versenkung in die geistige Anschauung auch seines individuellen Selbstbewußtseins und seines individuellen Wollens sich zu entledigen suchen, um zuletzt, wenn alle Spuren der Individualität abgestreift sind, in reiner Anschauung sich im Reiche der Allgemeinheit, also in Gott, gänzlich zu verlieren, und in ihm aufzugehen. Und diese Auflösung in der göttlichen Allgemeinheit ist denn auch das Loos, das seiner nach dem Tode des Leibes wartet, falls er in diesem Leben seiner Aufgabe Genüge geleistet hat. Ist dieses nicht geschehen, dann verfällt der Geist

auf's Neue dem Loose der Individualität, und zwar in einem noch erhöhteren Maaße, und das währt so lange, bis die mystische Reinigung gänzlich vollbracht ist. —

So ist also in dieser Lehre der Mensch schon in seinem Ursprunge mit dem Brandmal des Abfalles von Gott, und in seinem innersten Wesen mit dem Siegel innerer Unwahrheit und Bosheit gezeichnet und kann sich davon nur dadurch befreien, daß er aufhört zu sein. Es läßt sich nicht verkennen, daß hier die alte traditionelle Lehre von einem anfänglichen Abfall des Menschen von Gott, und von einer zu hoffenden Rückführung desselben zu Gott der gesammten anthropologischen Theorie zu Grunde liegt, nur daß die erstere in einer Weise entstellt ist, die ihren Urtypus kaum mehr erkennen läßt.

§. 4.

Die zweite religiöse Grundanschauung, die wir oben als die naturalistische bezeichnet haben, und die besonders den occidentalischen Völkern der antiken Zeit zufällt, bildet den geraden Gegensatz zu derjenigen, die wir soeben dargestellt haben. Hier tritt die Begeisterung für die Natur an die Stelle des mystischen Enthusiasmus, und in Folge dessen wird die Natur vergöttert, so daß also hier das Göttliche ebenso in der Natur sich aufhebt, wie dort die Natur in Gott aufgegangen war. Ist sohin das erstere Religionssystem akosmistisch, so ist das letztere, wenn wir so sagen sollen, atheistisch, weil hier Gott nur in der Welt und als Welt wirklich ist. Das Reich des Endlichen, die Natur, steht hier an erster Stelle; Gott ist in ihr verschlungen, und zwar so, daß er als dunkler Naturgrund der Natur selbst unterliegt, in deren Kräften wirksam ist, und in ihren Erscheinungen sich offenbart. Daher werden denn auch die Naturkräfte personificirt und in dieser Personification als eben so viele Götter betrachtet und angebetet. So ist diese Religionsanschauung, wie einerseits atheistisch, so andererseits wiederum wesentlich polytheistisch. Hier wird nicht das Einzelne von dem Allgemeinen absorbirt, sondern es steht vielmehr das Individuelle, Einzelne, an der Spitze und drängt das Allgemeine in den Hintergrund, so daß dieses zuletzt nur mehr als dunkles, unerforschliches Fatum drohend hinter dem Reiche der Einzelheit steht und dieses verborgen und unfaßbar mit den Banden seiner Nothwendigkeit umschlingt. Eben darum soll es aber auch in dieser seiner Verborgenheit bleiben, der Schleier, der über ihm schwebt, soll nicht gelüftet werden, und wenn auch seinem Verhängnisse Nichts sich zu entziehen vermag, so soll dieses Verhängniß dennoch nicht in den Vordergrund des Bewußtseins treten, sondern dieses soll sich nur an die Schönheiten der Natur und ihrer Götter halten, und an ihnen sich erfreuen. Die Natur und ihre Götter sind allein das Gute, das Fatum ist ein im Dunkeln lauernder Feind, dessen Sieg zwar überall gewiß ist, der aber eben

deßhalb aus dem Reiche des Bewußtseins verdrängt werden muß, damit er die Ruhe und Freude des Lebens nicht störe. —

Bildet somit diese Lehre in allen Punkten den Gegensatz zu der mystisch-pantheistischen Religionsanschauung, wie wir sie oben dargestellt haben; so gilt das Nämliche auch von den anthropologischen Lehrsätzen, die in ihr sich vorfinden. Wenn dort das leibliche Moment des menschlichen Wesens im geistigen verschwindet, so löst sich hier umgekehrt das geistige im leiblichen auf; der Geist wird zu einem materiellen Princip. Steht schon das göttliche Princip nicht mehr transcendent über der Natur da, sondern ist es zum dunkeln Naturgrunde geworden, der als solcher nur in der Natur wirklich ist, und in ihren Erscheinungen sich offenbart: so kann auch der Mensch als nichts anderes mehr erscheinen, denn als das höchste Naturproduct, und zwar nicht bloß nach dem Einen seiner Bestandtheile, sondern nach seinem ganzen Wesen. Er ist daher nur die höchste Blüthe der Natur, in welcher diese zum Bewußtsein emporsteigt, in ihm wird die Natur selbst persönlich, und darum sind auch die Götter, in denen die Naturkräfte personifizirt werden, ebenfalls nur Menschen, wenn sie auch von weitaus größerer Vollkommenheit sind, als der empirische Mensch. — Das geistige Princip ist sohin hier dem leiblichen Momente zum Opfer gebracht, und darum kann auch der Accent hier immer nur auf der leiblichen und Naturschönheit allein liegen mit Hintansetzung der höheren geistig-idealen Schönheit. — Was endlich die ethische Lehre betrifft, die auf diesen Prämissen sich aufbaut, so kann es uns nicht wundern, wenn auch sie in der Strömung jenes Gegensatzes liegt, der allenthalben zwischen der naturalistischen und mystisch-pantheistischen Religionsanschauung obwaltet. Wenn dort die ethische Aufgabe des Menschen in dem Aufgeben aller eigenen Individualität und in einer mystischen Thatlosigkeit und Ruhe in Gott sich concentrirt; so besteht dagegen diese Aufgabe hier in der allseitigen Geltendmachung der eigenen Individualität, gegenüber dem Allgemeinen, weil eben hier nicht das Allgemeine, sondern das Einzelne die erste Stelle einnimmt. Das Princip des ethischen Lebens ist also hier der Egoismus, der nur in stetiger Thätigkeit und ruheloser Beweglichkeit seinen entsprechenden Ausdruck finden kann. Dieser Egoismus kann aber in zweifacher Weise sich gestalten, entweder so, daß das eigene Ich als der alleinige Gott des Individuums anerkannt und angebetet, und seinem Hochmuthe alles Andere so weit möglich kum Opfer gebracht wird; oder aber so, daß das Ich im Gefühle seiner schrankenlosen Freiheit in den Rausch der Sinnlichkeit sich hineinstürzt und in ihm sein Vergnügen und seine Seligkeit sucht. Wie enge diese beiden Möglichkeiten miteinander zusammenhängen, liegt auf der Hand, und daher kann es nicht anders kommen, als daß die erstere zuletzt immer in die letztere übergeht und die naturalistische Religionsübung in ihrer vollständigen Ausbildung am Ende jedesmal in dem eckelhaftesten Cultus des Fleisches culminirt. — Von einer persönlichen Unsterblichkeit der Seele kann in der

naturalistischen Religionsanschauung ebenso wenig die Rede sein, wie in der mystisch-pantheistischen, und nur dem natürlichen Instinkte, sowie dem unbesiegbaren inneren Sehnen des Menschen nach Unsterblichkeit ist es zu danken, wenn die in der Tradition sich fortpflanzende Unsterblichkeitslehre auch in der naturalistischen Religionslehre nicht gänzlich unterging, wenn gleich die abgeschiedenen Seelen im Hades als bloße Schatten erscheinen, ohne wahre Substanzialität und ohne eigentliches persönliches Leben, das ja, weil die Seele hier nur als materielles Princip gelten kann, mit der Leiblichkeit stehen und fallen muß. Das Gleiche gilt auch von dem Princip sittlicher Vergeltung, welches die naturalistische Religion ungeachtet des Widerspruches mit ihren eigenen Obersätzen für das jenseitige Leben stets aufrecht erhielt. —

So ist also hier der Mensch der Natur überantwortet, und wie er in ihr seinen Ursprung hat, so bildet sie auch allein den Gegenstand seiner Freude und Seligkeit, weil in ihr und durch sie das Göttliche lebt und sich offenbart. Unstreitig liegt hierin eine Hinweisung auf die alte Ueberlieferung von einer Offenbarung Gottes in der Schöpfung, und von einer ursprünglichen Einheit des Menschen mit der ihn umgebenden Natur; aber beiderseits hat sich die Einheit der Harmonie zur Einheit der Identität umgestaltet und so ihre ursprüngliche Bedeutung in's Gegentheil verkehrt. Hiemit mußte dann natürlicherweise auch der alte Fluch: „Disteln und Dornen soll dir die Erde tragen" der Vergessenheit anheimfallen, und in den Freuden, welche die Natur der Sinnlichkeit bereitet, das geistige Leben zuletzt gänzlich untergehen.

§. 5.

Zwischen diesen beiden Extremen religiöser Anschauung sucht nun aber das dualistische System die Mitte zu halten, ohne jedoch dieses Ziel irgendwie erreichen zu können. Vorzugsweise den vorderasiatischen Völkern angehörend, stand es zu seiner Zeit auch örtlich in der Mitte zwischen den Vertretern der extremen Ansichten, nur daß es, weil selbst in sich unhaltbar, keine Ausgleichung zwischen den beiden Gegensätzen zu Stande zu bringen vermochte. An sich steht es zwar der Wahrheit näher, als die Extreme, zwischen denen es sich bewegt; aber es ist dennoch noch weit genug von jener entfernt, um als nicht minder irrthümlich, als diese, bezeichnet werden zu können und zu müssen. Die dualistische Religionsanschauung läßt weder das Weltliche in Gott, noch das Göttliche in der Natur aufgehen, sondern sie sucht beide in selbstständiger Wirklichkeit und Integrität festzuhalten, so aber, daß sie beide als zwei gleich ewige Principien einander gegenüber stellt, und das Verhältniß zwischen beiden als Verhältniß des absoluten Gegensatzes auffaßt, der sich auf höchster Linie als ethischer Widerspruch ausspricht. Gott ist das wesentlich gute Princip, ihm aber steht gegenüber ein wesentlich böses Princip, dessen ganze Wirksamkeit im stetigen Kampfe gegen das gute Princip

aufgeht. Aus diesem wechselseitigen Kampfe zwischen den zwei ewigen Principien resultirt die wirkliche Welt, so zwar, daß das geistige oder Lichtelement in ihr dem guten, das materielle dagegen oder das Element der Finsterniß dem bösen Princip anheimfällt. So steht das Materielle, weil dem bösen Princip entsprungen, im wesentlichen Gegensatze gegen das Geistige, das in dem guten Princip wurzelt, und dieser Gegensatz vollzieht sich denn auch in der Welt als stetiger Kampf zwischen den beiden Elementen. Die guten Geister, die aus Ormuzd entspringen, liegen im beständigen Streite mit den bösen, die Ahriman hervorbringt, und dieser Streit findet sein Ende erst dann, wenn Ahriman mit seinem Anhange gänzlich überwunden ist, und in Folge dessen eine endliche Versöhnung zwischen beiden Mächten zum Eintritte kommt. —

Fragen wir nun, was in dieser Religionsanschauung aus dem Menschen werde, so läßt uns dieselbe hierüber nicht im Ungewissen. Sie hebt zwar den innern Unterschied zwischen Geist und Leib im Menschen nicht auf, wie solches in den beiden extremen Religionsanschauungen der Fall ist; vielmehr liegt in ihr der Hauptaccent auf der wesenhaften Unterscheidung zwischen den beiden genannten Bestandtheilen der menschlichen Natur; — aber sie verfällt andererseits wiederum in das entgegengesetzte Extrem, indem sie Geist und Leib in der Weise von einander trennt, daß gar kein Berührungspunkt zwischen beiden mehr übrig bleibt, und der Mensch als solcher nicht mehr eine in sich einheitliche Natur ist, sondern derart zu einem Doppelwesen wird, daß seine beiden Bestandtheile in unversöhnlichem innerem Widerspruche zu einander stehen. Die Leiblichkeit ist im Menschen eine in sich und für sich lebende Macht, und da sie dem bösen Princip entspringt, so kann sie ihre Lebensthätigkeit nur im Kampfe gegen das geistige Princip bewähren, das als ein ihr fremdes und feindliches Element mit ihr verbunden ist, eine Verbindung, die ihren nächsten Grund nur darin haben kann, daß das geistige Element von seinem Urprincip losgerissen wird, und in Folge dessen in die Materie herabsinkt. So ist also auch der Mensch vermöge seiner eigenen Natur in den allgemeinen Kampf der kosmischen Mächte mit hineingezogen, und was in der Welt im Großen sich vollzieht, das wiederholt sich in ihm im Kleinen; die Leiblichkeit als das an sich böse Element kämpft in ihm gegen den Geist, und der Geist, als das an sich gute Princip, gegen den Leib; — der Sieg des einen ist das Böse, der des andern das Gute. Darum kann auch die ethische Lebensaufgabe des Menschen nur darin bestehen, daß er gegen seine eigene Leiblichkeit Krieg führe, sich von den Einflüssen derselben auf dem Wege einer finsteren Ascese mehr und mehr befreie und so nach seinem besseren Wesen zu dem guten Princip zurückkehre, dem dasselbe entsprungen ist. Wer dieser Aufgabe entgegenhandelt, und den Lüsten der an sich bösen Leiblichkeit sich hingibt, muß zur Strafe hiefür nach dem Tode des Leibes seinem geistigen Wesen nach noch tiefer in die Umarmungen des bösen Prin=

cips verschlungen werden, und selbst bis zu Ahriman in die Hölle hinabsinken, woraus keine Erlösung ist bis zum Augenblicke der allgemeinen Versöhnung, wo auch die Seelen der Menschen von der Last des Bösen befreit und zu Ormuzd zurückkehren werden. —

Es ist klar, daß diese Religionslehre zwar ein sittliches Moment in sich einschließt, indem sie den Kampf gegen das Böse dem Menschen zur Lebensaufgabe setzt; und daß sie demnach in dieser Beziehung weit über der naturalistischen Religionsanschauung steht: aber doch ist die Sittlichkeit, wie sie hier gelehrt wird, noch weit davon entfernt, die wahre Sittlichkeit zu sein. Denn diese kann nur da vorhanden sein, wo dem Menschen eine innere ethische Selbstvervollkommnung nach der Norm eines in seiner Idee gelegenen göttlichen Gesetzes als höchstes Ziel seines Lebens und Strebens vorgesetzt wird. Hier aber ist das Böse etwas dem Menschen rein Aeußerliches, und darum auch der Kampf gegen dasselbe eine nur äußere That, die als solche vollzogen werden kann, ohne daß innerlich auch nur ein Schatten wahrer auf freier Befolgung des göttlichen Gesetzes beruhender Sittlichkeit vorhanden wäre. Der Mensch kann innerlich der tiefsten sittlichen Verworfenheit verfallen sein, ohne dadurch außer Stand gesetzt zu sein, den äußeren Kampf gegen das Böse zu führen. Doch abgesehen von diesen ethischen Beziehungen ist und bleibt der Mensch hier immer ein in sich unnatürliches Wesen, das nur durch einen ihm immanenten Widerspruch wirklich ist, und nur in diesem Widerspruche leben und sich bewegen kann. Auf welche Seite dieses Widerspruches sein Loos fällt, da bleibt er liegen und ist willenlos der Macht verfallen, die in ihm die Oberhand über die andere gewonnen hat. — Es läßt sich nicht läugnen, daß auch durch diese Religionsanschauung das Licht der alten Tradition noch matt hindurchschimmert. Der Satan und sein Anhang, der nach der Lehre der Offenbarung als der erste von Gott abgefallen ist, ist hier zu einem ewigen, Gott gleichberechtigten bösen Princip hinaufpotenzirt; die Verführung des ersten Menschen durch den Satan ist zu einer Losreißung des geistigen Wesens des Menschen von seinem Ursprunge umgebildet; die Erbsünde, mit welcher der Mensch in's Dasein tritt, und die Begierlichkeit, welche in Folge derselben in seinem Fleische waltet, ist zu einer an sich bösen Leiblichkeit, die dem Menschen ohne sein Zuthun anhängt, und ihre sinnlichen Triebe zu bethätigen sucht, condensirt; und die am Ende der Zeiten erfolgende Scheidung der Guten und Bösen ist in eine allgemeine Apocatastasis umgewandelt, obgleich nicht abzusehen ist, wie das an sich böse Princip zuletzt doch noch einträchtig werden könne mit dem guten Princip, wenn nicht beide ungeachtet ihres Gegensatzes dennoch wiederum in ihrer tiefsten Wurzel als identisch gefaßt werden, eine Annahme, auf welche der Dualismus wirklich am Ende immer hinausläuft, und durch welche er sich demnach wiederum in den Pantheismus verliert. —

Das also sind die drei Grundlehren, welche in den mannigfaltigsten Gestaltungen durch die Geschichte der heidnischen Religionen hindurchgehen, und in diesen ihren verschiedenen Gestalten auch mit den mannigfaltigsten Sagenkreisen umgeben sind. Und wie mit ihrem Inhalte selbst, so haben sich auch mit diesen Sagenkreisen, von denen sie umhüllt sind, die Trümmer der Urtradition in der mannigfaltigsten Weise verwoben und verschmolzen, und stehen so in ihnen da als warnende und strafende Hinweisungen auf die Eine Wahrheit, von der die Menschheit abgefallen. —

§. 6.

Es kann keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß die Wahrheit zwischen den zwei extremen Religionsanschauungen, wie sie eben dargestellt worden sind, in der Mitte liegen müsse; aber jene Mitte, wie sie die dualistische Religionslehre festzuhalten sucht, kann nicht die wahre Mitte sein; denn sonst würde sie nicht, im Strome ihrer eigenen Consequenzen zuletzt wieder in das eine oder in das andere der beiden Extreme übergehen müssen. Zwar steht dieselbe, wie früher schon erwähnt worden, sofern sie Gott und Welt, Geist und Leib substantiell auseinanderhält, der wahren Mitte näher, als die beiden Extreme, die diesen Unterschied in der einen oder in der anderen Weise verwischen; und wenn die ursprüngliche Religionsanschauung des Menschen nach dem Zeugnisse der Offenbarung in jener wahren Mitte lag, so haben sich jene Völker, die der mystisch-pantheistischen oder naturalistischen Religionsansicht huldigten, viel weiter von der Wahrheit entfernt, als diejenigen, deren Religionslehre dualistisch war. Aber auf Wahrheit kann diese dualistische Lehre ebenso wenig Anspruch machen, wie die beiden andern. Die Wahrheit ist dem menschlichen Geschlechte nur gegeben im Christenthum als der allein wahren Religion. Nachdem die Menschheit von der ursprünglich ihr von Gott unmittelbar gegebenen Wahrheit abgefallen war, und die Trümmer derselben, die ihr noch übrig geblieben, in den Tiefen des Irrthums vergraben hatte, ward ihr durch göttliche Erbarmung die Fülle der Wahrheit wieder zurückgegeben in Christus, dem Gottmenschen, welcher nicht blos die Versöhnung ist für die Sünden aller Menschen, sondern auch der Quell der Offenbarung aller Wahrheit. Darum ist es das Christenthum, welches allein im eigentlichen und wahren Sinne die Religion genannt werden kann, weil nur in ihm das wahre und eigentliche Verhältniß des Menschen zu Gott lebendig verwirklicht ist, und weil deßhalb auch nur in ihm die volle Wahrheit niedergelegt sein kann. Und wenn schon alle anderen sogenannten Religionen wesentlich objectiven Charakter haben, indem sie sämmtlich mehr oder weniger auf Tradition beruhen, die von einer durch höhere Macht dazu bestellten Auctorität getragen und vertreten wird, so ist dieses im Christenthume in eminenter Weise der Fall; denn hier ist es die von Christus gestif-

tete Kirche, welche den Inhalt der Offenbarung von dem Gottmenschen überkommen hat, um denselben zu wahren, zu erklären, zu lehren und gegen Angriffe zu vertheidigen. Um nun diese Aufgabe lösen zu können, hat Christus dieselbe mit dem Prärogativ der Unfehlbarkeit ausgestattet und jedem Einzelnen die Pflicht aufgelegt, ihren Aussprüchen sich gläubig zu unterwerfen. Das Christenthum also ist es, welches in der Weise, wie es von der Kirche getragen und gelehrt wird, die wahre Mitte hält zwischen den extremen Religionsanschauungen des Heidenthums, eine Mitte, die die dualistische Religionsansicht nicht zu erreichen, oder vielmehr in der ursprünglichen Ueberlieferung nicht festzuhalten vermochte. Im Christenthum werden wir daher auch die wahre Lehre vom Menschen antreffen, und sie wird ihre Wahrheit gerade dadurch bekunden, daß auch sie die wahre Mitte hält zwischen den einander entgegengesetzten anthropologischen Lehren, die wir in den bisher dargestellten Religionssystemen gefunden haben. Es wird unsere Aufgabe sein, die christliche Anthropologie im Zusammenhange mit den höheren Principien des Christenthums nach ihren Hauptlehrsätzen hier in Kürze zur Darstellung zu bringen. Sehen wir also, wie die christliche Offenbarung die höchsten Probleme der Psychologie löset. —

Was vorerst die göttliche Natur betrifft, so stellt uns das Christenthum Gott dar als das unendlich vollkommene Wesen, das in dieser seiner Unendlichkeit als dreipersönliches Wesen subsistirt, und in diesem seinem innern dreipersönlichen Leben ewig in sich selbst vollkommen selig ist, so daß es keines andern Wesens zu seiner Seligkeit bedarf. Es stellt uns Gott dar als denjenigen, welcher, weil sich selbst genügend und in sich selbst selig, ohne Nothwendigkeit, in absolut freier Liebe die Welt aus Nichts hervorgebracht, d. i. geschaffen hat, um in ihr seine Herrlichkeit zu offenbaren und auch andere Geschöpfe an seiner Herrlichkeit und Seligkeit Theil nehmen zu lassen. Mit seinem allmächtigen Worte hat er alle Dinge aus dem Nichts in's Dasein gesetzt, hält sie fortwährend aufrecht über dem Abgrunde des Nichts, regiert sie mit Liebe und führt sie zum Ziele ihrer Bestimmung. Demzufolge hat er denn auch den Menschen aus Nichts geschaffen, und zwar nach seinem eigenen Bilde und Gleichnisse, und hat ihn über die Werke seiner Hände gesetzt, um über sie zu herrschen. So ist der Mensch ein von Gott geschaffenes selbstständiges Wesen und besteht aus Leib und Seele. Der Leib ist aus der Erde genommen, die Seele aber ist ein einfaches geistiges Wesen, das als solches Vernunft und freien Willen besitzt. Sie ward von Gott dem aus Erde gebildeten Leibe des ersten Menschen eingehaucht oder eingeschaffen, und so ist der Mensch in's Leben getreten. — Der Mensch ist also nach der Lehre des Christenthums ein Doppelwesen, bestehend aus Leib und Seele, so aber, daß diese beiden Wesenheiten in ihm nicht getrennt und feindlich einander gegenüberstehen, vielmehr sind sie beide auf's innigste mit einander vereinigt, und bilden in dieser Einigung eine einheitliche Natur, ein

einheitliches Wesen, den Menschen. Der Leib ist sterblich, die Seele dagegen ist ihrer Natur nach unsterblich. Mit dem Tode des Leibes tritt sie in ein jenseitiges Leben ein, und lebt in demselben ewig fort. —

Da Seele und Leib im Menschen eine einheitliche Natur bilden, so ist der Mensch als solcher frei, und in dieser seiner Freiheit liegt der Ursprung des Guten und des Bösen. Die freie Erfüllung des göttlichen Willens ist das Gute, die freie Uebertretung desselben das Böse. Ursprünglich nun befand sich der Mensch in einem durch die heiligmachende Gnade Gottes principirten übernatürlichen Zustande, und in Folge dessen waren alle seine sinnlichen Triebe der Vernunft vollkommen untergeordnet. Leibliche Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit verband sich hiemit zur Vollendung seines Glückes; — ein Paradies war sein Wohnort. Er hatte die Verheißung, daß er, bekleidet mit diesen übernatürlichen Vorzügen, in ungestörtem Genusse der Gaben Gottes fortleben würde, falls er das Gesetz des Herrn nicht überträte, das ihm verbot, von der Frucht des Baumes der Erkenntniß zu essen. Aber der Mensch übertrat dieses Verbot, er beging die erste Sünde, und in Folge dessen verlor er alle jene übernatürlichen Güter, die ihm Gott vordem in seiner unendlichen Liebe zugetheilt hatte. Er ward aus dem Paradiese verbannt. — Die Schuld und Strafe dieser Sünde ging nun aber auch auf alle Nachkommen des ersten Menschen über, und das ist die Erbsünde, mit welcher belastet seitdem jeder Mensch in's Dasein tritt. Der Mensch war so dem Tode des Leibes und der Seele verfallen, und indem durch die Sünde seine Vernunft verdunkelt und sein Wille geschwächt war, wurde das Böse in der Welt immer mehr herrschend, bis es zu einem Grade gedieh, den es kaum mehr überschreiten konnte. Da erbarmte sich Gott wiederum des gefallenen Menschen, und hatte er ihm schon vom Anfange an einen Retter verheißen, der ihn von der Sünde und von der Strafe wieder erlösen und ihm dadurch die Anwartschaft auf die ewige übernatürliche Seligkeit, die er durch die Sünde verloren, wieder zurückerstatten sollte: so erschien nun in der Fülle der Zeit dieser Erlöser wirklich. Es war der Sohn Gottes, der aus Maria, der unbefleckt empfangenen Jungfrau, Fleisch annahm und so als Gottmensch in die Welt eintrat. Die ganze menschliche Natur nach Leib und Seele war in ihm von dem ersten Augenblicke ihres Daseins an mit der göttlichen Natur, sofern sie subsistirt in der zweiten Person der göttlichen Dreieinigkeit, zur hypostatischen Einheit verbunden, so also, daß sowohl die göttliche, als auch die menschliche Natur des Erlösers in der Einen göttlichen Person subsistirte. Indem dieser Gottmensch durch seinen Tod am Kreuze Gott Genugthuung leistete für die Sünden der Menschheit, vollbrachte er durch dieses sein großes Opfer die Erlösung der Menschheit, und dieses Opfer dauert als Ein Opfer mit seinem ganzen unendlichen Werthe als eucharistisches Opfer in unblutiger Weise fort bis zum Ende der Zeiten. Aus ihm fließt Heil und Erlösung für das ganze menschliche Geschlecht. Zunächst

entströmt ihm die Gnade, mit welcher der Mensch frei mitwirken muß, damit die Erlösung ihm in der heiligenden Gnade wirklich zugewendet werde, und diese Zuwendung geschieht durch die Sakramente, wie sie von der Kirche und in der Kirche gespendet werden. In der heiligenden Gnade aber wird die Liebe Gottes in das Herz des Menschen ausgegossen, und indem der Mensch in ihr und durch sie wirksam ist, erhalten alle seine Werke verdienstliche Kraft. So ist es die Aufgabe des Menschen in diesem Leben, an Gott und seine Wahrheit zu glauben, auf ihn zu hoffen und ihn zu lieben. In dieser Liebe soll er den Willen Gottes allseitig erfüllen, und so fortwährend sich selbst Gott zum Opfer bringen, damit auf diese Weise in der Liebe sein ganzes Leben, ähnlich dem Leben Christi, zu einem Opferleben sich gestalte, der Verherrlichung Gottes und der Sühne der eigenen Schuld geweiht. Und wenn der Mensch in Glaube, Hoffnung und Liebe mit Gott vereint ist und vereint bleibt, so wartet seiner im Jenseits eine endlose übernatürliche Seligkeit in der Schauung Gottes, an welcher Seligkeit zuletzt auch der Leib, den er im Tod ablegte, theilnehmen wird, indem auch er am Ende der Zeiten aus dem Grabe auferstehen und mit der Seele sich wieder vereinigen wird zu einem neuen, unsterblichen Leben. Ist aber der Mensch in der Sünde von der Liebe abgefallen, so wartet seiner im Jenseits ebenso eine nie endende Strafe, ein Wurm, der nie stirbt, und ein Feuer, das nie erlöscht. Nur wo die Sünde von der Art ist, daß sie nicht einen vollständigen Abfall von der Liebe involvirt, reicht eine in einem jenseitigen Reinigungsorte zu erstehende zeitliche Strafe hin zur Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit. —

Das also sind in allgemeinen Umrissen die Aufschlüsse, welche uns das Christenthum über die höchsten Probleme des menschlichen Erkennens, und insbesonders über das Wesen und über die höheren Beziehungen des Menschen darbietet. Aus ihnen ist offen ersichtlich, daß und wie die christliche Lehre wirklich die wahre Mitte hält zwischen den extremen Religionsanschauungen des Heidenthums, eine Mitte, die der Dualismus nicht zu erreichen vermochte. Wenn dieser zwar ebenso, wie das Christenthum, Gott und Welt strenge auseinander hielt, so bringt doch die christliche Lehre durch die Schöpfungsidee die Welt in jenes Verhältniß zu Gott, welches das allein naturgemäße ist, während dagegen der Dualismus jedes Verhältniß zwischen beiden aufhob und den finstersten Gegensatz zwischen beiden zum Princip erhob. Eben darum hat aber auch das Christenthum den Menschen von jenem inneren Widerspruche, den die dualistische Religionslehre in sein Wesen selbst hineinlegte, befreit, und obgleich es Leib und Seele in ihm wesenhaft unterscheidet, ihn dennoch als ein in sich harmonisches, einheitliches Wesen erklärt. So hat es ihm dann das Ziel seines Lebens und Strebens in Gott selbst gesetzt, und innere, sittlich-ideale Selbst-Vervollkommnung ihm zur Lebensaufgabe gemacht. Und um das Maaß der Herrlichkeit des Menschen vollzumachen, erhebt ihn das Christenthum in einen übernatürlichen Zustand und setzt ihn in das

Verhältniß der Kindschaft zu Gott. Und selbst nachdem er diese Prärogative durch die Sünde verloren, wird sie ihm aus Erbarmung wieder zugetheilt durch einen Gottmenschen, der die Schuld und Strafe des Menschen auf sich nimmt, und durch das Opfer seines Lebens Genugthuung leistet für dieselbe. In der That, diese Lehre, wie sie uns das Christenthum vom Menschen darbietet, ist wohl der Art, daß sie den Psalmisten zu dem Ausrufe begeistern konnte: „Minuisti eum paulo minus ab angelis: gloria et honore coronasti eum!" Psalm 8, 6.

So haben wir denn in kurzer Ueberschau diejenigen Grundsätze entwickelt, mit welchen die objective Erkenntnißquelle des Menschen — die Religion — auf die großen psychologischen Fragen antwortet, die der Mensch in seinem eigenen Interesse niemals zu umgehen vermag. Haben die von der Wahrheit abgefallenen, außerchristlichen Religionssysteme das Problem des Menschen irrthümlich gelöst, und zwar nach entgegengesetzten Richtungen hin, so hat uns das Christenthum wie über alle übrigen, so auch über dieses Problem die volle Wahrheit kund gegeben, jene Wahrheit, die weder dem einen, noch dem anderen der extremen Gegensätze sich zuneigt, sondern die wahre Mitte zwischen beiden hält. —

§. 7.

Aber der Mensch besitzt außer der objectiven auch noch eine subjective Erkenntnißquelle, und das ist seine natürliche Vernunft, die ihm als Menschen wesentlich zukommt, und die daher ein individuelles Eigenthum jedes einzelnen Menschen ist. Diese individuelle Vernunft des Menschen ist nicht in der Weise zu denken, als wäre sie weiter nichts Anderes, als ein bloßes Organ für die geistige Aufnahme des Erkenntnißinhaltes, den uns die objective Erkenntnißquelle, nämlich die Religion, und speciell die christliche Offenbarung darbietet; denn in diesem Falle müßte die positive göttliche Offenbarung, sei es nun, daß man darunter die ursprüngliche oder aber die dem Falle des Menschen nachfolgende christliche Offenbarung versteht, als ein wesentliches Erforderniß der menschlichen Natur selbst betrachtet werden, indem ja der Mensch ohne sie nicht erkenntnißfähig wäre; eine Folge, die sich unmöglich vereinbaren läßt mit einem andern Fundamentalsatze des Christenthums, daß nämlich jede positive Offenbarung Gottes an den Menschen, ebenso wie die ursprüngliche Selbstoffenbarung Gottes in der Schöpfung eine absolut freie That desselben sei. Die individuelle Vernunft des Menschen ist also nicht bloß das Organ, wodurch der Mensch den Inhalt der positiven göttlichen Offenbarung in sich aufnimmt, sondern sie ist auch eine eigene für sich seiende Erkenntnißquelle, specifisch verschieden von der andern Quelle der höheren Erkenntniß, die in der Religion gegeben ist. Ist diese als ein objectiv Gegebenes ein Gemeingut Aller, so ist dagegen die

erstere jedem einzelnen Gliede der Gesammtheit eigenthümlich; ist die Religion objectiv und allgemein, so ist die Vernunft subjective und individuelle Erkenntnißquelle, und ihre Erkenntnißkraft erstreckt sich auf alle jene Wahrheiten, welche nicht als Mysterien geradezu über der Vernunft stehen, und daher nur durch die Erkenntnißquelle der positiven Offenbarung Gottes uns zufließen können. Die subjective Erkenntnißquelle steht zwar immer und überall unter dem Einflusse der objectiven, nicht bloß deßhalb, weil die menschliche Vernunft ohne Erziehung und Unterricht nicht zur Entwicklung und zur eigenen Erkenntnißthätigkeit gelangt, sondern auch deßhalb, weil das subjective Denken des einzelnen Menschen immer mehr oder weniger von der Religion, in deren Atmosphäre er sich bewegt, bestimmt wird, oft ohne und sogar wider sein eigenes Wissen und Wollen; — aber dessenungeachtet hört die Vernunft nicht auf, eine eigene Erkenntnßquelle gegenüber der Religion zu sein, und auf dem Wege eigener Forschung und Schlußfolgerung zur Erkenntniß gewisser Wahrheiten gelangen zu können, wobei dann diese Wahrheiten, falls sie auch zum Inhalte der Religion gehören, als religiöse und Vernunftwahrheiten zugleich sich darstellen. —

Wenn also der Mensch zwei Erkenntnißquellen für die Erkenntniß der Wahrheit besitzt, eine objective und eine subjective, so ist es hier unsere Aufgabe, tiefer in das Verhältniß einzudringen, in welchem beide zu einander stehen, weil durch die Art und Weise, wie dieses Verhältniß gedacht wird, die ganze Richtung der Spekulation, wie in jedem anderen, so auch im Gebiete der Psychologie bedingt und bestimmt wird. Denn die wissenschaftliche Spekulation gehört der Vernunft an, und darum muß durch die Stellung, welche diese der Religion gegenüber einnimmt, auch der innere Charakter der Spekulation bestimmt werden. Vor Allem bemerken wir, daß uns hier die Begriffe Religion und Christenthum oder christliche Offenbarung gleichbedeutend sind, weil, wie schon früher erwähnt worden, das Christenthum als die wahre Religion, auch als die Religion schlechthin bezeichnet werden muß, und der Inhalt dieser Religion eben kein anderer ist, als der Inhalt der christlichen Offenbarung.

Wenn nun Offenbarung und Vernunft als zwei specifisch verschiedene Erkenntnißquellen, dem Menschen beiderseits Aufschluß geben über dasjenige, was er sehnend sucht, so bewerkstelligen dieses beide dennoch nicht in gleichem Umfange. Während nämlich der Kreis der Vernunftwahrheiten durch den Gränzstein der natürlichen Evidenz abgeschlossen ist, und die Vernunft in ihrer Forschung über denselben nicht hinauskann, sind gerade die Centralwahrheiten der göttlichen Offenbarung Mysterien, welche die menschliche Vernunft durch sich allein weder zu finden, noch vollständig zu begreifen vermag; und erst an diese schließen sich dann peripherisch solche Wahrheiten an, welche an und für sich auch in das Gebiet der Vernunft fallen. So stellt sich in dieser Richtung der Inhalt der Religion als größer dar, denn der der Vernunft. —

Dessenungeachtet aber stehen beide Erkenntnißquellen im innigsten Einklang miteinander, und ist ein innerer Widerspruch zwischen ihrem beiderseitigen Inhalte schlechterdings unmöglich; denn wenn auch die Erkenntnißquelle der Vernunft von der positiven göttlichen Offenbarung sich specifisch unterscheidet, so ist doch auch ihre Erkenntniß wesentlich an eine göttliche Offenbarung gebunden, und zwar an die Offenbarung Gottes in der Schöpfung überhaupt. Gott ist es, welcher nicht bloß unsere Vernunft, sondern auch die Allheit der endlichen Dinge geschaffen hat, und in dieser seiner Schöpfung sich uns kundgibt; und wäre uns diese Offenbarung Gottes in unserer Vernunft und in der übrigen Schöpfung nicht gegeben, so könnte von einer Erkenntniß Gottes und der Wahrheit auf dem Wege der Vernunft nicht die Rede sein. So entstammt also die Vernunftwahrheit ebenso einer göttlichen Offenbarung, wie die positive christliche Wahrheit; beide fließen aus Einer Quelle, und diese Quelle ist der Unendliche selbst, der as absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit sich in seinen Offenbarungen nichlt selbst widersprechen kann. Ist somit ein Widerspruch zwischen beiden Erkenntnißquellen undenkbar, so ergänzen sich die beiden großen Reiche der Wahrheit, das der Offenbarung und das der Vernunft, gegenseitig zu einem einheitlichen, innerlich gegliederten Ganzen. Indem der Inhalt der Offenbarung auch Vernunftwahrheiten in sich schließt, greift der Bereich der Offenbarung in den der Vernunft ein, und umgekehrt, und so vereinigt sich Alles zu einer majestätischen, harmonischen Einheit. —

§. 8.

Wir haben oben gesagt, daß die positive göttliche Offenbarung kein *wesentliches* Erforderniß der menschlichen Vernunft sei, so daß diese ohne jene in sich nicht erkenntnißfähig wäre, wie solches in Bezug auf die Offenbarung Gottes in der Schöpfung der Fall ist. Wir müssen diesen Satz hier nochmal wiederholen, zugleich aber damit noch einen anderen Grundsatz verbinden, welcher dahin geht, daß die positive göttliche Offenbarung in Christus dem Menschen, wie er uns geschichtlich gegenübertritt, zwar nicht absolut, aber doch hypothetisch nothwendig gewesen sei. Die Geschichte lehrt uns, daß die ganze Menschheit ohne Christus im Irrthume gelegen war, und noch in den Banden desselben gefangen ist, da, wo das Licht des Evangeliums noch nicht hindrang. Sie zeigt uns, daß selbst die tiefsten Denker nicht im Stande waren, ohne Christus den Irrthum zu überwinden, und zum Lichte reiner Wahrheit sich zu erheben. Die Vernunft allein ohne Christus hat sich überall als untüchtig erwiesen, jene großen Probleme genügend zu lösen, zu deren Lösung sie doch an und für sich die Fähigkeit besitzt. Ueber den Grund dieser demüthigenden Erscheinung hat uns das Christenthum Aufschluß gegeben; aber hinwiederum ist auch sie ein vollgiltiger Beweisgrund für die Noth-

wendigkeit der christlichen Offenbarung. Sollte das Menschengeschlecht nicht gänzlich im Irrthum untergehen, so war es nothwendig, daß dem Menschen außer seiner eigenen Vernunft noch eine andere Erkenntnißquelle sich eröffnete, um ihm dasjenige wieder zu geben, was ihm in den Labyrinthen des Irrthums abhanden gekommen war, und was das Menschengeschlecht weder in seiner Religion, noch in seiner Philosophie mehr zu finden vermochte. Die Vernunft, durch die Sünde verdunkelt, bedurfte eines neuen, höheren Lichtes, um das Dunkel aus ihr zu verscheuchen, und ihrer Thätigkeit eine neue Richtung zu geben. Die Wahrheiten, welche sie vermöge ihres Wesens zwar finden konnte, aber wegen der Verblendung, die sie durch die Sünde sich zugezogen hatte, doch nicht zu finden vermochte, mußten ihr geoffenbart werden, damit sie nun dieselben zuvörderst durch den Glauben erfasse und in Besitz nehme, nachdem sie vorher dieselben durch ihre eigene Schuld verloren hatte. So allein konnte das Menschengeschlecht aus den Banden des Irrthums befreit werden und wieder in den Besitz der Wahrheit gelangen. In Christus ist denn nun auch diese Offenbarung in die Wirklichkeit getreten, und indem in ihm die Fülle der Wahrheit enthüllt wurde, ward für immer die Finsterniß verscheucht, die seitdem über dem menschlichen Geiste geschwebt hatte. —

So ist also die Offenbarung solcher Wahrheiten, die an und für sich der Erkenntnißquelle der Vernunft anheimfallen, zwar nicht absolut nothwendig, um ihre Erkenntniß zu ermöglichen, wie solches bei den Mysterien der Fall ist; aber sie war doch wenigstens hypothetisch nothwendig, im Hinblicke nämlich auf den traurigen Zustand, in welchen das Menschengeschlecht in Folge der Sünde in Bezug auf die Erkenntniß der Wahrheit gerathen war. Ist diese Behauptung unerläßlich und läßt sie sich durch kein Sophisma beseitigen, so entsteht nun aber die große Frage, wie sich jetzt, nachdem einmal die Offenbarung in Christus gegeben worden ist, das Verhältniß zwischen dieser Offenbarung und der menschlichen Vernunft gestalten müsse. Es steht über allem Zweifel, daß der Mensch den Inhalt der Offenbarung vor Allem in unverbrüchlichem Glauben hinnehmen und demselben wegen der göttlichen Auctorität, die für seine Wahrheit bürgt, unbedingt sich unterwerfen müsse. Aber es fragt sich, ob, nachdem einmal im Glauben die Wahrheit in Besitz genommen ist, die Vernunftthätigkeit gänzlich zur Ruhe gebracht werden könne und müsse; ob die Vernunft, die doch an und für sich der Offenbarung gegenüber als eine eigene Erkenntnißquelle zu bezeichnen ist, als solche nicht mehr praktisch zur Anwendung gebracht werden könne und dürfe. — Offenbar würden wir im Interesse des Glaubens und der Wahrheit dieser Ansicht huldigen müssen, wenn die Vernunft auch nach der von Christus vollbrachten Erlösung noch in jenem Zustande der Verfinsterung und der Abschwächung geblieben wäre, in welchem sie vordem sich befunden hatte; denn dann könnte sie in der That „nur Irrthum gebären, und wäre zu nichts Anderem nütze, als die Wahrheit zu verunstalten und uns wieder

in das Heidenthum zurückzuführen." Aber gerade das ist es, was entschieden in Abrede gestellt werden muß. Die Erlösung umfaßt den ganzen Menschen; alle Kräfte desselben nehmen an ihr Theil, und darum ist auch die Vernunft hievon nicht ausgenommen. Auch auf sie strömt die Gnade der Stärkung und Erleuchtung aus dem Herzen des Erlösers aus, und was sollte diese Gnade in ihr anders wirken, als eben Stärkung und Erleuchtung zur glücklichen Entfaltung jener Thätigkeit, die ihr vermöge ihres Wesens eigenthümlich ist. Durch diese Gnade der Erlösung also, die auch ihr zu Gute kommt, wird die Vernunft von ihrer angebornen Schwäche und Verfinsterung befreit und so in den Stand gesetzt, die Wahrheit, zu deren Erkenntniß sie vermöge ihres Wesens geeigenschaftet ist, wiederum irrthumsfrei zu erkennen und auf dem Wege der Wissenschaft zu entwickeln. Weit entfernt also, daß die Erkenntnißquelle der Vernunft in Folge der Erlösung als solche gänzlich zur Ruhe gebracht werden könnte oder müßte, erlangt sie vielmehr eben durch diese Erlösung wiederum ihre volle Freiheit und Beweglichkeit; die Binde fällt ihr von den Augen, und mit Lust und Freude kann sie nun wiederum in dem Genuß der Wahrheit schwelgen, die ihr Rechtsgebiet bildet, ohne fürchten zu müssen, daß sie in den Labyrinthen des Irrthums sich verliere.

§. 9.

Aber freilich gilt dieses nur in soweit und in so lange, als sie gewisse Bedingungen erfüllt, die ihr durch die Offenbarung und Erlösung selbst aufgelegt werden. Wenn nämlich Gott sich herabläßt, dem Menschen auf übernatürlichem Wege die Wahrheit mitzutheilen, und ihn selbst in die Tiefen der Geheimnisse seiner Weisheit einzuführen, so steht die Erkenntnißquelle, die er ihm dadurch eröffnet, offenbar über derjenigen, die ihm vermöge seines Wesens selbst zukommt. Hat Gott den Menschen aus Liebe geschaffen, hat er ihm aus Liebe alle Kräfte seines Geistes gegeben und das Reich der Natur ihm zu Füßen gelegt, so ist es eine noch weit höhere Bethätigung seiner Liebe, wenn er über die Kräfte und Hilfsmittel zur Erkenntniß der Wahrheit, die im Wesen des Menschen selbst schon liegen, und die er ihm daher schon in der Schöpfung zugetheilt hat, noch eine höhere Erkenntnißquelle für dasjenige, was die Lebensnahrung seines Geistes ist, ihm eröffnet, und in derselben ihm auch dasjenige noch mittheilt, was keine geschaffene Vernunft durch sich selbst je zu erkennen vermag, und welches zu schauen selbst die Engel gelüstet. — Steht aber die Offenbarung höher als die Vernunft, so ist es die unabweisbare Pflicht der letzteren, diese Superiorität auch anzuerkennen, also den Glauben an sie über Alles zu setzen und ihm selbst ihre eigene vermeinliche Einsicht zum Opfer zu bringen. Nur unter dieser Bedingung ist die Vernunft vom christlichen Standpunkte aus berechtigt, sich als eigene Erkenntnißquelle zu bethätigen und denkend in das

Gebiet jener Wahrheit einzudringen, die ihr als eigenthümlich angehört. Wo und wie sie immer diese Superiorität der Offenbarung verläugnet, und sich selbst, respective ihre eigene vermeintliche Einsicht an die Stelle des Glaubens setzt, da hat sie diese ihre Berechtigung verloren, und ihr ganzes Beginnen ist zu einer Revolution im Gebiete des Geistes geworden. — Hieraus geht nun von selbst hervor, daß die Offenbarurg und der Glaube eben wegen dieser ihrer Superiorität über die Vernunft auch das Regulativ für die Thätigkeit der letzteren sind. Die Vernunft kann irren, eben weil sie einem endlichen, veränderlichen Wesen angehört; sie sucht zwar die Wahrheit, aber wenn sie dieselbe auch redlich sucht, so kann sie dennoch in diesem ihrem Streben eine falsche Bahn einschlagen und so zu irrigen Resultaten gelangen. Das göttliche Wort aber bleibt ewig und ist unveränderliche, in sich ruhende Wahrheit. Daher muß es der Vernunft in ihren Forschungen als Leuchte vorschweben, damit diese nicht abirre von der rechten Bahn, muß als der treue Mentor dastehen, der mit warnender Stimme die irrende Vernunft zurückruft von der falschen Bahn, die sie betreten, muß als der klare Stern am Horizonte des menschlichen Geistes erglänzen, um dessen Schifflein sicher zu leiten auf den unsicheren Wogen seines Erkennens. Nur unter dieser Bedingung kann die Vernunft in ihren Forschungen ein genügendes Resultat erzielen. Die Vernunft soll sich frei bewegen in ihrem Rechtsgebiete; aber so wie sie ein Resultat gewinnt, das mit dem Inhalte des Glaubens in offenem Widerspruch steht, so muß sie dasselbe als irrig verlassen und ihre Denkthätigkeit von Neuem beginnen. Das ist der christliche Standpunkt. Scheinbar beschränkt und beschränkend, ist er, näher betrachtet, gerade das Gegentheil; denn gerade er ist es, welcher, indem er die Vernunft vor wesentlichen Irrthümern sicher stellt, dem menschlichen Denken jene Energie, jene Sicherheit und Freudigkeit gewährt, die es fähig machen für das Höchste. Die Wahrheit ist das Ziel der Wissenschaft, nicht irgend ein künstlich aufgebautes System, und jener Standpunkt muß daher der glücklichste sein, welcher am meisten Garantie bietet für die Gewinnung der Wahrheit, nicht jener, welcher bloß die Aussicht bietet auf die Construirung eines wie immer genialen oder kunstvollen Systems, bei dem das System als solches das erste ist, während die Wahrheit als das secundäre dasteht und sich nach den Forderungen des Systems gestalten und reguliren muß.

Das also sind die Bedingungen, unter welchen die Vernunft auch in Mitte der christlichen Offenbarung sich noch als eigene Erkenntnißquelle zu bewähren und eine eigene philosophisch speculative Thätigkeit zu entfalten berechtigt ist. Unter diesen Bedingungen kann sie keinem wesentlichen Irrthum verfallen, und wo sich dennoch in der Geschichte ein solcher zeigt, da setze man ihn nicht auf Rechnung der menschlichen Vernunft, sondern man suche den Grund hievon in dem Hochmuth des Willens, der den Standpunkt des Glaubens verließ und dann die Vernunft zum Werkzeug seines Hoch-

muthes mißbrauchte, damit sie dasjenige auch wissenschaftlich entwickle, was bereits längst in der Tiefe eines stolzen und verdorbenen Herzens war geboren gewesen. Der Irrthum kommt nicht aus dem Verstande, sondern aus dem Herzen. — Wo aber das Herz gläubig ist, da gereicht alle speculative Wissenschaft wieder zur Verherrlichung des Glaubens selbst, indem die Resultate der ersteren uns die Erhabenheit des christlichen Glaubensinhaltes nur in noch glänzenderem Lichte erscheinen lassen; — und wenn gerade dieses der letzte Zweck aller christlichen Speculation ist, so ist also der Glaube im wahren Sinne das Alpha und Omega der christlichen Wissenschaft.

Haben wir bisher das Verhältniß untersucht, in welchem die subjective Erkenntnißquelle des Menschen zur objectiven steht, so müssen wir nun übergehen auf den Erkenntnißinhalt, welcher uns durch jene vermittelt wird, nachdem wir den Inhalt der letzteren bereits oben kennen gelernt haben. Und hier begegnet uns denn die merkwürdige und überraschende Thatsache, daß die subjective Erkenntnißquelle des Menschen in Bezug auf ihren speculativen Erkenntnißinhalt ganz und gar parallel geht mit dem Inhalte der oben dargestellten Grundanschauungen im Gebiete der Religion, und zwar je nach dem verschiedenen Standpunkte, den sie in ihrer speculativen Thätigkeit möglicherweise einnehmen kann. Es wird nothwendig sein, uns über diesen Punkt näher zu erklären. —

§. 10.

Der Grundcharakter der mystisch-pantheistischen Religionsanschauung besteht offenbar darin, daß das ideale Moment im menschlichen Bewußtsein in der Weise in den Vordergrund tritt, daß in ihm das empirische verschwindet und nur mehr als ein trüber Niederschlag aus dem Aether des Idealen übrig bleibt, dem alle eigene Berechtigung abgeht, und der daher wesentlich die Bestimmung in sich trägt, sich im Idealen wieder aufzulösen, um dadurch seine Wahrheit wieder zu gewinnen. Umgekehrt dagegen läßt die naturalistische Religionsanschauung das ideale Moment im empirischen untergehen, denn für sie gibt es nichts anderes, als nur empirische Realität; das Ideale und Geistige hat sie gänzlich aufgegeben; an die Stelle Gottes ist die Natur getreten, und durch diese ist denn auch ihr ganzer Gesichtskreis abgegränzt. Die dualistische Religionslehre endlich sucht zwar beides, das Ideale und Empirische, das Geistige und Materielle als solches festzuhalten, aber sie vermag keine Einheit, keine Harmonie zwischen beiden zu Stande zu bringen; sie kann beide nur im Gegensatze zu einander aufrecht erhalten, und sowie sie es unternimmt, diesen Gegensatz aufzuheben oder nur zu mildern, fällt sie unvermeidlich wieder in das eine oder in das andere der eben genannten Extreme zurück. Nur das Christenthum wahrt nicht nur die Integrität beider, des Idealen und Empirischen, des Geistigen und Mate-

riellen, sondern es bringt auch beide in jenes Verhältniß zu einander, in welchem beide in Einheit und Harmonie mit einander stehen, keines das andere verdrängt, und so beide miteinander ihre volle Berechtigung finden. Es ist darum die wahre Mitte zwischen den entgegengesetzten Irrthümern, und gerade dieses ist sein wesentlicher Charakter. —

Es scheidet sich nun aber auch die subjective Erkenntnißquelle des Menschen in zwei Radien, von denen jeder sein eigenes Object und seine eigene Function in Anspruch nimmt. Es sind dieses einerseits die Erfahrung, und andererseits die Vernunft. Die Erfahrung ist die Erkenntnißquelle für dasjenige, was dem äußeren oder inneren Sinne zur Wahrnehmung sich darstellt; die Vernunft dagegen für dasjenige, was die sinnliche Wahrnehmung übersteigt und daher über die Erfahrung hinausliegt. Der Erfahrung also fällt das Empirische, der Vernunft dagegen das Uebersinnliche, das Ideale anheim. Und so steht der Mensch durch seine subjective Erkenntnißquelle in Verbindung mit den zwei Polen menschlicher Erkenntniß, mit dem empirischen und idealen, und kann in beiden Gebieten sich bewegen, weil beide in gewissem Sinne sein eigen sind. —

Dieses vorausgesetzt, kann nun aber der Mensch in seiner speculativen Erkennißthätigkeit von einem dreifachen Standpunkte ausgehen und somit auch eine dreifache Richtung einschlagen. Er kann nämlich in der Speculation entweder auf das Ideale allein den Accent legen und es in der Weise in den Vordergrund stellen, daß das Empirische dadurch verdrängt wird, seine Realität verliert und im Idealen sich verflüchtigt; — oder er kann umgekehrt das Empirische ausschließlich zur Herrschaft bringen und das Ideale in der Weise zurückdrängen, daß es zuletzt seine selbstständige Bedeutung und seinen eigenen Werth verliert und im Empirischen untergeht; — oder endlich er kann dahin streben, das Ideale und Empirische zugleich festzuhalten und beide in ein solches Verhältniß zu einander zu bringen, daß das eine durch das andere nicht gefährdet wird. — So haben wir also hier drei mögliche Richtungen der wissenschaftlichen Thätigkeit, zwei Extreme und eine Mitte zwischen beiden, und wenn dem menschlichen Geiste einerseits die Möglichkeit vorliegt, in seiner speculativen Forschung die eine oder die andere dieser drei Bahnen einzuschlagen, so ist andererseits vermöge des inneren Organismus der subjectiven Erkenntnißquelle des Menschen ein wesentlich anderer speculativer Standpunkt nicht mehr möglich. —

Dessenungeachtet aber ist es doch klar, daß von dem einen und von dem anderen Extreme an bis hin zur Mitte zwischen beiden noch ein weiter Zwischenraum liegt, und daß daher in diesen Zwischenraum beiderseits noch eine andere speculative Richtung sich einfügen kann, die zwar von den Extremen sich nicht wesentlich unterscheidet, aber doch als eine gemilderte Form derselben sich charakterisirt und darum dem Standpunkte der rechten Mitte näher steht, als die beiden Extreme selbst. Es kann nämlich auf der einen Seite

das Ideale ungebührend und über das rechte Maaß in den Vordergrund gestellt werden, ohne daß doch dem Empirischen seine eigene Realität gänzlich entzogen würde, und ebenso kann auf der anderen Seite dem Empirischen mehr als billig das Uebergewicht über das Ideale zugetheilt werden, ohne daß doch dieses letztere gänzlich preisgegeben würde. Aber es ist leicht ersichtlich, daß, wenn dieses geschieht, eine harmonische Einheit zwischen Idealem und Realem, zwischen Geistigem und Materiellem nicht mehr zu Stande gebracht werden könne; denn der rechte Standpunkt ist einmal verrückt, und wo dieses der Fall ist, da kann keine Harmonie, sondern nur Zwiespalt als Resultat sich ergeben. Es liegt im Interesse dieser Richtung, jenes Moment des Bewußtseins, welches gegen das andere in den Hintergrund tritt, nachdem es doch nicht gänzlich negirt werden soll, wenigstens dem andern gegenüber so viel als möglich herabzusetzen und abzuschwächen, und so kann es nicht anders kommen, als daß dasselbe zuletzt als Gegensatz des anderen auftritt und in Folge dessen ein harmonisches Verhältniß zwischen beiden von vornherein als unmöglich sich darstellt. Dieses gilt insbesondere da, wo das Empirische durch das Ideale über das rechte Maaß zurückgedrängt wird, wiewohl auch im entgegengesetzten Falle eine harmonische Einheit zwischen beiden vergebens angestrebt wird. — Das also ist der speculative Standpunkt, welcher möglicherweise noch in den Zwischenraum, der beiderseits zwischen den Extremen und der mittleren Richtung liegt, sich einfügen kann, ein Standpunkt der Trennung und des Zwiespaltes, wovon er nicht geheilt werden kann, so lange er nicht wiederum in jenes Extrem zurückfällt, dem er nahe steht. An sich steht dieser Standpunkt zwar höher als der Standpunkt der Extreme, eben weil er der mittleren Richtung näher kommt: dafür aber ist er wissenschaftlich um so unhaltbarer und strebt daher immer wieder nach jenem Punkte zurück, wo er von dieser Unhaltbarkeit befreit wird. Daß derselbe eben wegen dieser seiner unsichern Stellung die verschiedensten Nüancirungen zuläßt, braucht kaum erwähnt zu werden.

Es ist klar, daß, wenn dieser letzte Standpunkt noch zu den drei erstgenannten hinzugefügt wird, alle möglichen speculativen Richtungen erschöpft sind, die der menschliche Geist in der wissenschaftlichen Forschung einschlagen kann. Vergleicht man nun aber den inneren Charakter dieser wissenschaftlichen Standpunkte mit dem inneren Charakter der religiösen Grundanschauungen, wie sie in der Geschichte aufgetreten sind, und wie wir sie oben entwickelt und gekennzeichnet haben, so ist es auf den ersten Blick klar, daß zwischen beiden ein durchgängiger Parallismus herrscht, und daß beide auf das Genaueste sich entsprechen. Wenn der erste speculative Gegensatz, weil er ausschließlich das Ideale zur Geltung kommen läßt, und das Empirische als solches vernichtet, als Idealismus zu bezeichnen ist, so steht dieser Idealismus seinem innersten Wesen nach parallel mit der mystisch-pantheistischen Ansicht im Gebiete der Religion, und ebenso entspricht der andere Gegensatz,

den wir als empiristischen Realismus bezeichnen können, weil er das Ideale in dem Empirischen untergehen läßt, ganz genau der entgegengesetzten religiösen Anschauung, die wir als die naturalistische kennen gelernt haben. Fassen wir ferner jenen speculativen Stand in's Auge, den wir auf dem Uebergange von den extremen Gegensätzen zur mittlern Richtung getroffen haben, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß derselbe wesentlich dualistisch ist, und eben darum steht er denn auch vollkommen parallel mit jener religiösen Lehre, die wir ebenfalls als dualistisch bezeichnen, und vermöge ihres Inhaltes zwischen die zwei extremen Religionsansichten, die mystisch-pantheistische und die naturalistische setzen mußten, ohne ihr jedoch eine feste Consequenz in ihren Grundsätzen zusprechen zu können. Der Standpunkt der entschiedenen Mitte zwischen den zwei Gegensätzen der Speculation endlich entspricht vermöge seines wesentlichen Charakters dem Princip und Inhalt des Christenthums, und wie dieses allein vor allen anderen Lehren das Prärogativ der Wahrheit für sich in Anspruch nimmt, so kann auch nur jene speculative Richtung als die wahre bezeichnet werden, welche diese wahre Mitte zwischen den möglichen speculativen Gegensätzen hält und von derselben weder nach der einen noch nach der andern Seite abweicht. —

Und so findet denn eine durchgängige Harmonie statt zwischen den zwei Haupterkenntnißquellen des Menschen, der objectiven und der subjectiven. Wie das religiöse Bewußtsein nur entweder im Lichte der göttlichen Offenbarung sich sonnen konnte, oder aber, falls es von dieser abfiel, nothwendig durch den Dualismus hindurch in den mystischen Pantheismus oder in den Naturalismus versinken mußte, so verhält es sich ebenso auch mit der speculativen Erkenntnißkraft, als der zweiten Erkenntnißquelle des menschlichen Geistes. Auch sie kann entweder auf die Bahn der Gegensätze gerathen und so dem Idealismus oder dem empiristischen Realismus anheimfallen, oder sie kann im Dualismus der Mitte zwischen beiden Gegensätzen zustreben oder endlich sie kann in diese Mitte selbst einschlagen — und das ist dann der christlich-speculative Standpunkt, der allein auf der Wahrheit beruht und zur Wahrheit führt. — Hieraus geht denn nun von selbst hervor, daß die Resultate, welche der speculirende Geist je nach diesen verschiedenen Richtungen hin gewinnt, nicht bloß überhaupt unter sich wesentlich verschieden, sondern auch ganz und gar analog sein müssen mit dem Inhalte jener geschichtlich-objectiven Religionsanschauungen, mit denen sie je einzeln parallel stehen. Und wenn dieses schon im Allgemeinen gilt, so muß es insbesonders auch in Bezug auf die anthropologischen Lehrsätze sich bewahrheiten, die aus den Obersätzen dieser verschiedenen Lehrrichtungen resultiren. Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen, aus dem gleichen Princip resultirt auch die gleiche Folge. — Es ist hier noch nicht an der Zeit, die Wahrheit dieser unserer Behauptung im Einzelnen nachzuweisen; hier hatten wir bloß den Grundsatz

festzustellen, um später auf dessen Grundlage die Entwicklung weiter führen zu können, und dieser Aufgabe haben wir hiemit Genüge geleistet. —

§. 11.

Wenn nun aber den oben entwickelten und erwiesenen Principien zufolge die speculative Erkenntniß des menschlichen Geistes nur unter der Bedingung gegen wesentlichen Irrthum geschützt und in Folge dessen der Gewinnung der wahren Grundsätze versichert ist, daß die Vernunft sich dem Glauben unterwirft, und diesen als unwandelbare Richtschnur ihrer Forschungen betrachtet und festhält, so ist es sonnenklar, daß in der Speculation auch jener Standpunkt der wahren Mitte zwischen den speculativen Gegensätzen, den wir als den christlich-speculativen Standpunkt bezeichnet haben, und auf welchem allein der Weg zur wahren speculativen Erkenntniß sich öffnet, weder gewonnen, noch festgehalten, noch mit Glück zur Anwendung gebracht werden kann, wenn nicht von vorneherein die Vernunft auf der unwandelbaren Basis des christlichen Glaubens ruht, und diesen als unantastbares Heiligthum fortwährend in sich bewahrt. Nur wo der Glaube die unveränderliche und unumstößliche Regel des Wissens bildet, da ist dem Geiste die Möglichkeit gegeben, den wahren speculativen Standpunkt zu gewinnen, innerhalb der feinen Grenzlinie, die ihn von den Extremen scheidet, sich zu erhalten, und alle jene Folgerungen aus ihm abzuleiten, die in seinem Princip liegen, ohne im Laufe dieser Operation einem wesentlichen Irrthum zu verfallen. Und so ist denn der christliche Glaube die wesentliche Voraussetzung des christlich-speculativen Standpunktes, dessen Gebiet auch das Gebiet der Wahrheit ist. —

Eben darum ist aber umgekehrt der Abfall vom Glauben auch der Abfall von jenem Standpunkt der wahren Mitte, der die Grundbedingung zur wahren speculativen Erkenntniß ist. Wo immer der Glaube nicht als unantastbare Grundlage des Wissens festgehalten wird, wo also der Geist die oberste Regel aller seiner Vernunfterkenntniß abwirft oder doch seine eigene Vernunft der Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung gleichstellt, da ist er eo ipso auch aus der königlichen Mitte gewichen, inner welcher allein das Heil zu suchen und zu finden ist; und nun muß er unvermeidlich auf die Bahn der Extreme sich verlieren. Glücklich, wenn der Einfluß seines ursprünglichen christlichen Bewußtseins auf seine geistige Thätigkeit noch so groß ist, daß es ihn vor dem Aeußersten in der einen oder in der andern Richtung bewahrt und auf dem Standpunkte eines wie immer gestalteten Dualismus stehen bleiben läßt; unglücklich aber, wenn er entweder von vornherein kein wahrhaft christliches Bewußtsein besessen hat, oder aber es seinem Herzen gelungen ist, sich von demselben gänzlich loszumachen. Keine Macht wird ihn dann mehr zurückhalten von den äußersten Consequenzen der äußersten

Extreme. Er wird mit freiem Willen in all jene Verirrungen sich hineinstürzen, denen die edelsten Geister einer Zeit, die den Glauben noch nicht besaß, und für die daher auch der wahre speculative Standpunkt noch eine Unmöglichkeit war, mit so vieler Mühe sich zu entringen suchten, so daß sie es als höchsten Fortschritt priesen, wenn sie es nur zu irgend welcher Annäherung an ein noch nicht gekanntes Ziel bringen konnten. Eine Bestätigung des alten Sprichwortes: „Corruptio optimi pessima."

§. 12.

So haben wir denn auch die zweite Erkenntnißquelle des Menschen, die subjective nämlich, in Betracht gezogen, und sowohl ihr Verhältniß zur objectiven Erkenntnißquelle, d. i. zur christlichen Offenbarung, als auch die möglichen Richtungen ihrer Denkthätigkeit kennen gelernt. Wenn nun aber auch zunächst bloß jene Wahrheiten der Erkenntnißquelle der Vernunft anheimfallen, welche von der christlichen Offenbarung nicht als Mysterien bezeichnet werden, so kann jedoch die Vernunft dennoch auch diese in gewissem Grade ihrer Betrachtung unterziehen, und wenn sie auch den inneren Zusammenhang derselben unter sich und mit den rationellen Principien nie vollständig zu erkennen vermag, so ist es ihr deßhalb doch nicht untersagt, diesen Zusammenhang, so weit es ihr möglich ist, zu erforschen, wenn sie nur immer ihre Unvermögendheit, denselben vollständig zu ergründen, frei und offen eingesteht. Hiemit tritt nun aber die speculative Vernunft in ein neues Stadium ihrer Thätigkeit ein. Nun bewährt sie sich nicht mehr als eigene für sich seiende Erkenntnißquelle, die ihr Object selbst findet und erforscht, sondern sie ist nun zunächst bloß mehr das Organ, durch welches das wesentlich einer andern Erkenntnißquelle angehörige Mysterium dem Menschen sich vermittelt. Das Mysterium muß durch die positive göttliche Offenbarung zuerst gegeben sein, und nur als ein durch diese gegebenes kann es der menschliche Geist in seine Erkenntniß aufnehmen; es auf einem andern Wege zu finden, ist unmöglich. Erst dann, nachdem es aus der göttlichen Offenbarung in die Erkenntniß aufgenommen ist, und dann im Glauben festgehalten wird, kann die Vernunft es auch wagen, den Zusammenhang der Mysterien untereinander und mit den rationellen Principien, so weit es thunlich ist, zu erforschen, ohne doch durch die Einsicht, welche sie hiedurch gewinnt, den Glauben zu verdrängen, und jene selbst an die Stelle des letzteren zu setzen.

So beruht denn auch in diesem Stadium alle speculative Erkenntniß auf dem Glauben, aber, wie leicht ersichtlich ist, in ganz anderer Weise, als im Gebiete der reinen Vernunfterkenntniß. Wir haben gehört, daß in diesem letztern Gebiete der Glaube bloß als regulirendes und leitendes Princip im Hintergrunde des Wissens steht, aber nicht zunächst selbst nach seinem Inhalte das Object des Wissens bildet, hier dagegen ist der Glaubensinhalt nicht

bloß der Regulator der Erkenntniß, sondern er ist der unmittelbare und alleinige Gegenstand der letzteren selbst. Das System der christlichen Mysterien sammt allen übrigen Wahrheiten, die dasselbe peripherisch umgeben, und in der Offenbarung niedergelegt sind, bildet den Inhalt des christlichen Glaubens, und dieser Inhalt selbst ist es, welcher hier Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniß wird. Weil aber dieser Gegenstand wesentlich ein geoffenbarter ist, so darf er in der wissenschaftlichen Erkenntniß zunächst auch nicht anders, denn als solcher betrachtet und behandelt werden, und nur in secundärer Weise kann die Vernunft, wie schon gesagt, es versuchen, denselben in gewissem Grade zu subjectiviren, indem sie, so weit es thunlich ist, also annäherungsweise, den inneren Zusammenhang zu erforschen sucht, in welchem die Offenbarungswahrheiten unter sich und mit den Vernunft-Principien stehen.

§. 13.

Aus diesen Prämissen folgt nun von selbst, daß wir auf dem Standpunkte des Christenthums zwischen einer zweifachen höheren Wissenschaft zu unterscheiden haben, wovon die eine und die andere ihr eigenthümliches Wesen und ihren eigenthümlichen Charakter besitzt, den sie mit der andern nicht theilt. Es sind dieses die Philosophie und die Theologie. Beide unterscheiden sich, wenn auch nicht einzig, doch aber vorzugsweise dadurch von einander, daß die eine zunächst auf der Erkenntnißquelle der Vernunft, die andere aber auf der Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung beruht. Die Philosophie hat zum Gegenstand die höhere transcendente Wahrheit, sofern und soweit sie durch die Vernunft erforscht und erwiesen werden kann; der Theologie dagegen eignet der Inhalt der göttlichen Offenbarung überhaupt, und sie betrachtet und entwickelt denselben zunächst insofern, als er von Gott geoffenbart, und in dieser Offenbarung ein für allemal objectiv gegeben und in der Kirche hinterlegt ist. Erst in secundärer Weise sucht sie denselben, soweit möglich, auch speculativ zu erfassen, und so in gewissem Grade zu subjectiviren. So ist die Philosophie der Repräsentant der Subjectivität, die Theologie dagegen vertritt die Objectivität. Beide stehen ihrem Wesen und Inhalt nach im innigsten Einklang miteinander, weil, wie wir schon erwiesen haben, Vernunft und Offenbarung miteinander nicht im Widerstreit stehen können. Aber beide haben auch wiederum ihre eigenthümliche Bedeutung und ihren eigenthümlichen Werth im Reiche des menschlichen Erkennens. Soll dieses naturgemäß sich bethätigen und in Folge dessen günstige Resultate erzielen, so muß sowohl das subjective als auch das objective Moment desselben die ihm zustehende Berechtigung finden. Sowohl der einseitige Subjectivismus als auch der einseitige Objectivismus ist unverträglich mit den Interessen einer gediegenen Wissenschaft. Nur wo beide sich miteinander verbinden, und in Harmonie mit einander sich bethätigen, können wahrhaft

günstige Resultate im Gebiete des Wissens gewonnen werden. Das subjective Moment muß zwar immer dem objectiven, die Philosophie der Theologie untergeordnet sein und bleiben, eben weil die Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung die natürliche Vernunft an Würde sowohl als auch an Reichthum und Größe des Inhalts weit überragt; aber verdrängt darf die Subjectivität durch die Objectivität, die Philosophie durch die Theologie ebensowenig werden, als je das Umgekehrte der Fall sein darf. So werden beide, Philosophie und Theologie, zuletzt auf Ein Ziel hinauslaufen; die Philosophie wird, auf ihrer höchsten Spitze angelangt, mit einem Fingerzeig auf die Offenbarung abschließen, und die Theologie wird den herrlichen Bau der Wahrheit zur Vollendung führen, damit so zuletzt der dreieinige Gott und Christus der Gottmensch seien Alles in Allem. —

Aber freilich ist dieses glänzende Resultat nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Philosophie unter dem leitenden und normgebenden Einflusse des Glaubens in ihrer Forschung den christlich-speculativen Standpunkt einschlägt, und denselben immer und überall unverrückt festhält. Nur unter dieser Bedingung stehen ja die Resultate der philosophischen Speculation im wesentlichen Einklange mit den Wahrheiten der Offenbarung, und nur unter dieser Bedingung kann demnach von einem einträchtigen Zusammengehen der beiden höchsten Wissenschaften, der Philosophie und der Theologie, die Rede sein. Nur unter dieser Bedingung ist es wissenschaftlich möglich und nothwendig, die Mysterien wirklich als solche zu respektiren, und ihre Unbegreiflichkeit offen zuzugestehen, weil nur auf dem christlich-speculativen Standpunkte das Wesen des Unendlichen und Endlichen, und deren gegenseitiges Verhältniß zu einander richtig gedacht werden kann, und aus der richtigen Auffassung dieses Verhältnisses von selbst die Folge sich ergibt, daß das Wesen, die Macht und Weisheit und überhaupt alle Eigenschaften des Unendlichen unbegreiflich seien, und es sohin Mysterien nicht bloß geben könne, sondern auch geben müsse, Mysterien, die bloß durch freie göttliche Offenbarung zu unserer Kenntniß gelangen können, und eine Fülle und Tiefe des Inhalts in sich schließen, die für uns auch dann noch unergründlich bleibt, wenn die Mysterien uns auch durch die göttliche Mittheilung objectiv gegeben sind. Eine Wahrheit in welcher kein Mysterinm läge, wäre nicht mehr die unendliche in sich unerschöpfliche Wahrheit. — Aber wenn auch auf dem christlich-speculativen Standpunkte, und nur auf diesem, das Mysterium als solches wissenschaftlich anerkannt und respektirt werden kann und muß, so entzieht er dennoch der menschlichen Vernunft weder die Möglichkeit, noch die Befugniß, das Mysterium bis zu einer gewissen Grenze hin der speculativen Betrachtung zu unterziehen, und so der positiv historischen auch eine speculative Theologie hinzuzufügen, vielmehr ist diese letztere ebenfalls nur möglich unter der Voraussetzung des christlich-speculativen Standpunktes im Gebiete der philosophischen Erkenntniß. Denn wie wir schon oben erwähnt haben,

stehen nur unter dieser Voraussetzung die Resultate der philosophischen Speculation in innerer Uebereinstimmung mit dem Inhalte der Offenbarung und können daher auch eine geeignete Grundlage bilden für die speculative Entwicklung des letztern. Soll der innere Zusammenhang der Mysterien unter einander und mit den Vernunftwahrheiten, so weit es thunlich ist, also wenigst annäherungsweise erforscht werden, und soll bei dieser Operation das Mysterium selbst unangetastet bleiben in seinem von der Kirche gewährleisteten und vertretenen Inhalte: so ist es vor Allem unumgänglich nothwendig, daß dasjenige, was als Vernunftwahrheit aufgestellt und festgehalten wird, in innerm Einklang stehe mit dem Inhalt des Mysteriums, daß also die rationellen Lehrsätze nach dem Inhalt des Mysteriums sich gestalten, und nicht umgekehrt dieser nach jenen; und da dieses nur auf dem christlich speculativen Standpunkte möglich ist, dem Standpunkte der wahren Mitte zwischen den möglichen Gegensätzen der philosophischen Erkenntniß, so ist also dieser philosophische Standpunkt auch die nothwendige Bedingung und Voraussetzung für die glückliche Entfaltung einer dem christlichen Princip entsprechenden speculativen Theologie.

§. 14.

Dagegen wird nun aber überall das Gegentheil sich ergeben müssen, wo der Geist im Gebiete der philosophischen Speculation den wahren Standpunkt verloren hat, und auf die Bahn der Extreme gerathen ist. Wir haben schon oben gehört, daß der menschliche Geist nothwendig und unvermeidlich auf diese Bahn sich verlieren müsse, sobald er das rechte Verhältniß zwischen der objectiven und subjectiven Erkenntnißquelle, zwischen Glauben und Vernunft fallen läßt, und entweder die unbedingte Superiorität des Glaubens über der Vernunft in Abrede stellt, oder aber den Glauben nicht mehr als leitende Norm seiner philosophischen Erkenntniß anerkennt. Und dieses müssen wir denn auch als die erste mögliche Weise bezeichnen, wie der menschliche Geist von dem wahren Standpunkte abweichen und in das Labyrinth der Gegensätze sich verirren kann. Die Subjectivität kann der Objectivität gleich, oder über sie gesetzt werden, urd wo dieses geschieht, da ist eo ipso jene feine Grenzlinie überschritten, welche die wahre Mitte von den Gegensätzen scheidet. Ist aber einmal dieser Schritt gethan, dann kann folgerichtig auch in dem höheren Gebiete des Mysteriums der Glaube und sein Inhalt nicht mehr als ein in sich unveränderliches unantastbares Heiligthum dastehen, das von der Vernunft unbedingte Anerkennung erheischt, und jeden unbefugten Eingriff in sein Inneres schlechterdings abweist. Die Vernunft ist einmal über den Glauben, oder wenigstens demselben gleichgesetzt, und nun kann sie sich consequenterweise auch in den höchsten Bereichen des menschlichen Erkennens eine unbedingte Unterwerfung unter ein unabhängig von ihr Gegebenes, und

eine Verpflichtung zur Anerkennung einer absoluten Unveränderlichkeit desselben nicht mehr gefallen lassen. So wird sich also nothwendig das Verhältniß umkehren müssen, und statt daß die Vernunft in ihrer speculativen Erkenntnißthätigkeit nach dem Inhalte der Offenbarung sich richtet, wird vielmehr dieser nach ihren eigenen Grundsätzen, die sie auf dem Wege philosophischer Speculation gewonnen hat, sich gestalten müssen. Mit Einem Worte: Der Rationalismus wird das Resultat dieser Umkehr der wahren Ordnung sein. —

Zweifach aber wird dieser Rationalismus sich gestalten können, je nachdem die Vernunft, wenn sie einmal den Standpunkt der wahren Mitte verlassen hat, sich entweder dem einen oder dem andern der beiden Extreme der Speculation zuwendet. Schlägt nämlich der menschliche Geist die Bahn des Idealismus ein, so wird hieraus der idealistische, schließt er sich dagegen der empiristischen Richtung an, so wird hieraus der empiristische Rationalismus resultiren. Weder die idealistischen noch die empiristisch-realistischen Lehrsätze lassen sich mit den Ideen und Principien der Offenbarung in Einklang bringen; darum wird der Rationalismus beiderseits darauf ausgehen müssen, den Inhalt der Offenbarung so umzugestalten und zu verändern, daß eine Conformität desselben mit den idealistischen Principien einerseits und mit den empiristisch-realistischen andererseits zu Stande kömmt; aber die Art und Weise, wie er die Mysterien umzugestalten genöthigt ist, wird im ersteren und letzteren Falle eine wesentlich verschiedene sein müssen; und darum stellt sich auch ein wesentlicher Unterschied fest zwischen dem idealistischen Rationalismus einerseits und dem empiristischen andererseits. So fern nämlich der Idealismus, sei es nun, daß er in seiner vollkommenen Gestalt auftritt, oder aber zum idealistischen Dualismus sich herabstimmt, den Hauptaccent ausschließlich auf das Ideale legt und auf der andern Seite auch der Inhalt des Christenthums die höchsten und erhabensten Ideen in sich schließt, wird der Idealismus sich dem Christenthume nicht abgeneigt zeigen, er wird vielmehr zu demselben sich hingezogen fühlen, er wird den ganzen Inhalt desselben, ohne ihn seiner Idealität zu entkleiden, in sich aufnehmen, und ihn nur in der Weise umzugestalten suchen, daß er mit seinen eigenen Principien in Einklang steht, in welcher Richtung er vorzugsweise alles dasjenige aus dem Christenthume zu entfernen bestrebt sein wird, was ein realistisches Gepräge in sich trägt, damit so zuletzt der ganze christliche Inhalt in dem feinen Gewebe des Idealen sich verflüchtige. Wir können daher den idealistischen Rationalismus mit Recht als den höhern Rationalismus bezeichnen. Sofern dagegen der Empirismus schon vermöge seines Wesens dem Idealen abgeneigt ist, und in seiner äußersten Entwicklung dasselbe gänzlich im Empirischen versinken läßt: muß er eben deßhalb auch dem hohen idealen Inhalt des Christenthums feindlich gegenüber stehen. In jenem Stadium seiner Entwicklung also, in welchem er noch nicht bis zum Aeußersten gediehen ist,

wird sein Streben dahin gerichtet sein, das Christenthum seines idealen und übernatürlichen Inhaltes möglichst zu entleeren, alles Mysteriöse aus ihm zu verbannen, und so zuletzt vom Christenthum nur mehr einen leeren Jahren übrig zu lassen, ein Residium ohne Inhalt und ohne Leben. Wo aber einmal die Consequenzen bis zu dieser Stufe gediehen sind, und die christliche Lehre, ihres idealen und mysteriösen Inhaltes entleert, auf das gewöhnliche Niveau jeder andern menschlichen Theorie herabgesunken ist, da muß nothwendig im weitern Entwicklungsgange des empiristischen Princips auch dasjenige, was vom Christenthum noch übrig geblieben ist, preisgegeben werden, und das menschliche Bewußtsein in den Umarmungen eines hohlen, inhaltsleeren Deismus untergehen, bis endlich auf der äußersten Linie auch dieses Phantom eines Idealen noch verschwindet, und das höhere menschliche Bewußtsein in dem Strassenkoth eines materialistischen Unglaubens gänzlich erstickt. Dieser empiristische Rationalismus kann und muß daher dem idealistischen gegenüber mit vollem Rechte als der niedere, gemeine Rationalismus bezeichnet werden. —

Sind dieses die möglichen Gestaltungsweisen des Rationalismus, so sieht man leicht, daß der innerste Charakter desselben in seinen beiden Formen darin besteht, daß, wie schon oben angedeutet worden ist, ein einseitiger Subjectivismus an die Stelle jenes harmonischen Gleichgewichtes zwischen Subjectivität und Objectivität tritt, welches den christlichen Standpunkt kennzeichnet. Die Objectivität wird hier von der Subjectivität verschlungen, und zerrinnt zuletzt spurlos in den bodenlosen Tiefen der letztern. Die Vernunft hebt den Glauben in sich auf und eignet sich das Scepter unbedingter Alleinherrschaft zu. Hier also kann von einer Zweitheilung der höchsten Wissenschaft in Philosophie und Theologie nicht mehr die Rede sein. Auf dem Standpunkte des subjectivistischen Rationalismus ist nur mehr Raum vorhanden für die Philosophie als dem Repräsentanten der Subjectivität; die Theologie verliert ihre Berechtigung, und geht entweder in der Philosophie auf, oder verschwindet gänzlich aus dem Bereiche der Wirklichkeit. — Aber natürlicherweise kann diese Philosophie dann keinen Anspruch mehr machen auf Wahrheit; wie sie aus der Quelle des Irrthums entsprungen ist, so kann sie sich auch nur vom Irrthum nähren und nur den Irrthum erzeugen. Eben darum verdient sie dann aber auch nicht mehr den Namen Philosophie, weil diese nur die Wahrheit zum Gegenstand und zum Inhalt haben kann, und deßhalb in dem nämlichen Augenblicke verloren geht, wo die Wahrheit verschwindet. —

Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß der rationalistisch-subjectivistische Standpunkt, den wir im Bisherigen kennen gelernt haben, wesentlich der Standpunkt der Häresie ist. Gerade durch diesen Standpunkt scheidet sich die Häresie aus dem Lichtkreis des christlichen Glaubens aus, und verliert sich in die unabsehbaren Räume des Irrthums. Eben deßhalb kann denn auch die Häresie eine zweifach verschiedene Richtung einschlagen, je nachdem sie

entweder den idealistischen oder aber den empiristischen Rationalismus zum Ausgangspunkte hat. Auf beiden Seiten werden die Resultate derselben verschieden sein je nach der Verschiedenheit des innern Charakters jener Grundlage, auf welcher sie sich aufbaut. Ueberall aber wird der Widerspruch gegen die Wahrheit ihren Lebensnerv bilden, und jede eigene selbstständige Lebensfähigkeit ihr für immer versagt sein und bleiben. —

§. 15.

Der christlich-speculative Standpunkt kann aber auch noch auf eine andere Weise und in einer andern Richtung verlassen werden, und die Resultate, die sich in diesem zweiten Falle hieraus ergeben müssen, sind zwar minder gefährlich, als jene, die wir soeben betrachtet haben, aber nicht minder einseitig und unhaltbar, als diese. Statt nämlich die subjective Erkenntnißquelle über die objective zu stellen, und diese in jener untergehen zu lassen, kann umgekehrt auch der subjectiven Quelle der Erkenntniß ihre Berechtigung entzogen und die objective als die allein berechtigte hingestellt werden. In diesem Falle wird dann nicht der Glaube durch die Vernunft absorbirt, sondern vielmehr umgekehrt die Vernunft durch den Glauben erdrückt und zerstört. Die menschliche Vernunft ist keine eigene für sich seiende Erkenntnißquelle mehr, der Mensch besitzt überhaupt gar keine eigene individuelle Erkenntnißkraft, er ist in seinem ganzen Erkennen einzig auf die objective Erkenntnißquelle, auf die äußere Autorität überhaupt und insbesonders auf die göttliche Offenbarung angewiesen, und ohne sie ist er schlechterdings nicht erkenntnißfähig. Was wir Vernunft nennen, ist nichts weiter, als ein Organ, durch welches wir in den Stand gesetzt sind, den Inhalt der objectiven Erkenntnißquelle in uns aufzunehmen.

Es ist klar, daß dieser Standpunkt gerade das Gegentheil von demjenigen ist, den wir als den rationalistisch-subjectivistischen bezeichnet haben. Hier wird ebenso ein einseitiger extremer Objectivismus zum Princip erhoben, wie dort umgekehrt ein einseitiger Subjectivismus als Standpunkt des wissenschaftlichen Erkennens festgestellt wird. Eben darum kann auch hier ebenso wenig wie dort, von einer wissenschaftlichen Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie die Rede sein, nur daß hier nicht die letztere der ersteren, sondern umgekehrt die erstere der letzteren weichen muß. Wo die Subjectivität der Objectivität gegenüber in keiner Weise mehr berechtigt ist, da kann auch die Philosophie als Vertreterin der Subjectivität, der Theologie gegenüber keine Stelle mehr finden. — Hienach unterliegt es keinem Zweifel, daß hier ebenso eine Abweichung von dem wahren christlich-speculativen Standpunkte sich kundgibt, wie im vorhergehenden Falle, und zwar nach der entgegengesetzten Seite, weßhalb auch in dieser Beziehung der christliche Standpunkt als der der wahren Mitte zwischen zwei Gegensätzen sich charakterisirt.

Was nun aber diesen starren Objektivismus betrifft, so ist die Frage um den speculativen Standpunkt desselben eine überflüssige; denn er entbehrt eben eines solchen gänzlich. Indem er nämlich von der Voraussetzung ausgeht, daß der menschliche Geist für sich keine speculative Erkenntnißkraft besitze, weil seine Vernunft überhaupt keine eigene Erkenntnißquelle sei, kann sein Standpunct im Gebiete des natürlichen Erkennens nur der des Skepticismus sein, und dieser ist eben kein wissenschaftlicher Standpunct, sondern vielmehr die Negation desselben. Eben darum muß aber auch eine auf einen solchen extremen Objectivismus gegründete Theologie jedes wissenschaftlichen Charakters entbehren und insbesondere jedes speculative Moment schlechterdings aus sich ausschließen. Denn ist die Vernunft keine Erkenntnißquelle, wie sollte da noch von einer Erforschung des innern Zusammenhanges der geoffenbarten Wahrheiten mit den Principien der Vernunft die Rede sein können? —

Allein wenn auch dieser extreme Objectivismus auf keinem speculativen Standpuncte beruht, und daher an und für sich von einem bestimmten wissenschaftlichen Charakter desselben nicht die Rede sein kann, so können die Vertreter desselben, wenn sie anders im Gebiete der Wissenschaft gehört werden wollen, doch nicht umhin, ihre Ansicht des Nähern zu entwickeln und zu begründen. Aber in dem Augenblicke, wo sie dieses versuchen, müssen sie auch den Skepticismus, der ihrer Anschauung zur Unterlage dient, aufgeben, und sich für eine bestimmte Richtung des Denkens entscheiden. Da nun aber der christlich-speculative Standpunct bereits aufgegeben ist, so kann diese Richtung nur mehr auf die Seite der Extreme, nämlich des Idealismus oder des Empirismus, fallen. Vorzugsweise wird sie sich zwar dem letzteren zuneigen, weil, wie wir zu seiner Zeit hören werden, der Empirismus die geeignetste Grundlage des Skepticismus bildet, aber deßwegen ist sie nicht auf ihn allein beschränkt, vielmehr kann auch das idealistische Princip eine geeignete Unterlage bilden für die Entwicklung und Begründung des absoluten Objectivismus, wie wir denn wirklich neuestens denselben im Lammenais'ismus auf dem idealistischen Princip einer allgemeinen, alle Menschen durchwohnenden, Vernunft sich aufbauen sehen. So ist denn auch auf dieser Linie die Verirrung in die speculativen Extreme die unmittelbare Folge der Abweichung von dem christlichen Standpuncte, und das ist ein neuer Beweis dafür, daß nur in unverbrüchlichem Festhalten an diesem das Heil zu finden sei. Nur wo beide, das subjective und das objective Moment in der Erkenntniß, ihre volle Berechtigung erhalten, und einträchtig mit einander gehen, kann ein gediegenes Wissen erzielt werden, und das ist eben nur auf dem christlichen Standpuncte der Fall. —

§. 16.

Wenn nun aber dem bisher Gesagten zufolge der starre Objectivismus ebensowenig der Lehre und dem Geiste der Kirche gemäß ist, wie der extreme

Subjectivismus, so ist außer den beiden erwähnten auch noch eine dritte Möglichkeit gegeben, und diese besteht darin, daß diese beiden Gegensätze verbunden, und zugleich mit einander in Anwendung gebracht werden. Ist es nämlich wahr, daß die Extreme überall in einander übergehen, und auf der Bahn des Irrthums auch das Unverträglichste sich vereinigen kann zur Bekämpfung der Wahrheit, so ist es sogar denkbar, daß der extremste Subjectivismus unter der Hülle des starrsten Objectivismus hervortrete und das Feld des Glaubens und der Wissenschaft für sich zu gewinnen suche. Es ist Sache der Kirche nicht blos das objective, sondern auch das subjective Moment in der menschlichen Erkenntniß aufrecht zu erhalten und zu schützen, also nicht blos den Inhalt des Glaubens zu wahren, zu erklären und zu vertheidigen, sondern auch die Philosophie, so lange sie inner den geheiligten Schranken des Glaubens sich bewegt, in ihre Obhut zu nehmen, und den Fortschritt und die Entwicklung derselben zu fördern. Wenn nun ein Mensch im Hochmuth seines Herzens gegen die Auktorität der Kirche sich auflehnt, ihr den Gehorsam verweigert, und nach Abwerfung des auf die Autorität Gottes und der Kirche sich stützenden Glaubens, auf den Standpunkt des unbedingtesten Subjectivismus sich stellt, so ist es möglich, daß derselbe, von Hochmuth und Verblendung hingerissen, ungeachtet seiner eigenen subjectivistischen Richtung, die Waffen seines Hasses auch gegen die Vernunft und Philosophie richtet, gerade deßwegen, weil sie von der Kirche geschützt, und ihre Rechte durch sie stets aufrecht erhalten werden. Und geschieht dieses, dann wird sich, wie gesagt, das Unvereinbare vereinbaren. Auf der einen Seite wird dem in der Kirche gepflegten Subjectivismus der extremste Objectivismus gegenüber gestellt, und die Vernunft dem Glauben gegenüber gänzlich annullirt werden; auf der andern Seite dagegen wird der in sich unantastbaren Objectivität des Glaubens der Kirche der schreiendste Subjectivismus sich entgegensetzen, der nur auf sein eigenes Wort schwört und jede fremde Auktorität abweist, dafür aber alle andern seiner Auktorität unterwürfig zu machen sucht. Hiemit ist natürlicher Weise jeder möglichen Häresie Thür und Thor geöffnet, und es muß sich als Resultat dieses Standpunctes ein wüstes Chaos von Irrthümern, ein buntes Gemisch von wahren und falschen Lehrsätzen ergeben, die um so widerlicher erscheinen müssen, als sie nicht als Meinungen vorgetragen, sondern als allgemein giltige auktoritative Entscheidungen, dem erwähnten Standpuncte entsprechend, hingestellt werden. Auch diese Möglichkeit also ist noch gegeben, und daß sie nicht bloße Möglichkeit geblieben, sondern auch zur Wirklichkeit geworden ist, werden wir in der Folge erfahren. —

So ist es denn von der höchsten Wichtigkeit, im Gebiete der höhern Wissenschaft weder dem einseitigen Subjectivismus, noch dem einseitigen Objectivismus Raum zu lassen, sondern beiden, dem subjectiven und objectiven Momente, ihr Recht zu lassen, und sie in jene harmonische Stellung zu einander zu bringen, die ihrem Wesen und ihrer Bedeutung entspricht. Im entgegen-

gesetzten Falle sind Ausschreitungen nach dem einen oder nach dem andern Extreme der Speculation unvermeidlich; und ist der Geist einmal in diese Bahn hineingerathen, so ist der Irrthum nicht bloß im Gebiete der philosophischen Forschung, sondern auch im Gebiete des Glaubens nicht mehr abzuwenden. Und darum kann es nicht oft genug wiederholt werden, daß der christliche Glaube, diese freie und unbedingte Annahme dessen, was die Kirche lehrt, und wie sie es lehrt, immer und überall das Regulativ all unsers Wissens bilden müsse. Wohl ist es wahr, daß manche Geister, obgleich sie dieser Bedingung vollkommen entsprachen, dennoch in ihrer Speculation auf die Bahn der Extreme gerathen und in Folge dessen auch manchem Irrthum in Sachen des Glaubens anheimgefallen sind: aber dann trug nicht ihr Standpunct selbst die Schuld hievon, sondern die Ursachen dieser ihrer Abweichungen lagen in anderweitigen Umständen, die die Geschichte ihrer Zeit mit sich brachte, und die daher außer dem Bereiche menschlicher Berechnung liegen. Und darum müssen solche Geister auch milder beurtheilt, und dürfen nicht unter die gleiche Categorie mit jenen gebracht werden, die mit Wissen und Willen die Grundbedingung des Standpunctes der wahren Mitte aufgegeben haben, und in Folge dessen in die Bahn der Extreme, also in den Bereich des Irrthums, eingetreten sind. Das Gleiche gilt natürlich auch von jenen Geistern, die aufrichtig jene wahre Mitte suchten, aber, weil ihnen der christliche Glaube noch mangelte, aus dem Zauberkreise der speculativen Gegensätze doch nicht heraus kommen konnten. Principiell aber muß der christlich-speculative Standpunct immer als der Standpunct der Wahrheit festgehalten, und nicht bloß als der archimedische Punct in der speculativen Entwicklung des Erkenntnißinhaltes überhaupt, sondern auch als das unveränderliche Richtmaaß in der Beurtheilung alles desjenigen anerkannt werden, was von jeher in dieser Richtung geleistet worden ist. —

§. 17.

Wir haben nun im Bisherigen uns den Weg gebahnt zum Eintritt in jenen Bereich der speculativen Wissenschaft, den wir uns hier zum Gegenstande unserer Betrachtung ausersehen haben. Ausgehend von der Darstellung der Art und Weise, wie die objective Erkenntnißquelle des Menschen, die Religion, die großen metaphysischen und psychologischen Fragen, die dem Menschen vorliegen, beantwortet, haben wir uns dann der subjectiven Erkenntnißquelle zugewendet, und nachdem wir zuvor im Allgemeinen deren Verhältniß zur geoffenbarten, als der allein wahren Religion kennen gelernt hatten, die höchsten Principien des menschlichen Wissens in's Auge gefaßt, wobei sich uns ergeben hat, daß auch die Vernunft in ihrer speculativen Thätigkeit nur jene drei möglichen Richtungen einschlagen könne, die uns bereits im Gebiete der Religion als die religiösen Grundanschauungen der Menschheit begegnet sind,

und daß also in der Speculation je nach diesen ihren drei möglichen Richtungen die analogen Resultate erzielt werden müssen, wie sie geschichtlich in der Religion sich vorfinden. Wir haben dann untersucht, in welches Verhältniß die speculative Vernunft zu den christlichen Mysterien sich zu stellen habe, und aus den hieher einschlägigen Grundsätzen zugleich auch die möglichen Weisen abgeleitet, wie die Vernunft von diesem rechten Verhältnisse abweichen könne, sowie die Folgen kennen gelernt, welche aus dieser Abweichung an sich sowohl, als auch in Bezug auf den Inhalt der Mysterien im Allgemeinen sich ergeben müssen. Auf diesen Grundlagen also können wir uns nunmehr der Entwicklung der speculativen Lehre vom Menschen selbst zuwenden, und dieselbe in ihrer ganzen Ausdehnung unserer Betrachtung unterziehen. Nach den Grundsätzen des Christenthums ist im Menschen, wie er geschichtlich wirklich ist, ein doppeltes Moment zu unterscheiden, ein natürliches und ein übernatürliches. Beide stehen zwar im Menschen nicht nebeneinander, sondern durchdringen sich gegenseitig auf's Innigste, aber doch ist das übernatürliche Moment kein wesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur, und darum müssen beide, das natürliche und übernatürliche Moment, in der Wissenschaft stets unterschieden, und auseinander gehalten werden. Nach diesen beiden Momenten haben wir also auch hier den Menschen zu betrachten, wenn wir die speculative Anthropologie nach ihrem ganzen Umfange zur Darstellung bringen wollen. Und da dieses eben unsere Absicht ist, so ist uns dadurch von selbst der Gegenstand und Umfang unsererer Erörterung vorgezeichnet.

Wir haben nun aber im Vorausgehenden gehört, daß die speculative Vernunft in ihrer speculativen Thätigkeit eine dreifach verschiedene Richtung einschlagen könne, und daß die Resultate, die sie hiebei gewinnt, ebenso wesentlich von einander verschieden sein müssen, wie der Standpunct selbst, auf welchem sie sich ergeben. Wir brauchen kaum mehr zu erinnern, daß wir unter diesem dreifach möglichen Standpuncte einerseits den idealistischen, andererseits den empiristisch-realistischen, und zuletzt den christlich-spekulativen Standpunct verstehen. Was nun aber im Allgemeinen gilt, das muß auch im Besondern sich bewahrheiten. Sind die wissenschaftlichen Resultate, welche in diesen drei möglichen Richtungen sich ergeben müssen, schon im Allgemeinen wesentlich unter sich verschieden, so muß diese wesentliche Verschiedenheit auch in den psychologischen Lehrsätzen obwalten, die sich aus den Principien jener drei Lehrrichtungen ableiten. Darum kann sich denn auch die speculative Lehre vom Menschen dreifach gestalten; sie kann entweder idealistisch, oder empiristisch-realistisch, oder christlich sein, je nachdem sie entweder auf der einen, oder auf der andern speculativen Grundlage sich aufbaut. Und wie die Wissenschaft überhaupt keine andere, als die oben genannte dreifache Bahn einschlagen kann, so ist auch im Besondern eine anderweitige Gestaltung der anthropologischen Wissenschaft, die von der eben erwähnten dreifachen Lehre wesentlich unterschieden wäre, nicht mehr möglich. Es ist klar, daß nur das eine von diesen drei Lehrsystemen

und zwar das christlich-speculative System, das wahre sein könne; aber deßungeachtet können wir uns hier nicht mit der Darstellung des letztern allein begnügen, wir müssen vielmehr auch die andern beiden Theorien nach ihrem ganzen Umfange entwickeln und darstellen; denn wer die Wahrheit in ihrer ganzen Größe und Erhabenheit kennen lernen, und sich derselben in seinem Erkennen vollkommen versichern will, der darf sich nicht scheuen, auch dem Irrthum fest in's Auge zu sehen, den tiefsten und geheimsten Quellen desselben nachzugehen, und ihn nach jeder Seite hin bloßzustellen, damit er, in seiner innern Unwahrheit erkannt, um so leichter und folgerichtiger vermieden, und an seiner Stelle die Wahrheit um so offener und entschiedener festgehalten und vertheidigt werden könne. Wir können uns außerdem hier dieser Aufgabe um so weniger entziehen, als eine geordnete wissenschaftliche Darstellung der Geschichte der speculativen Anthropologie, die ebenfalls in unserer Absicht liegt, ohne vorgängige Ausführung der Principien der idealistischen und empiristischen Psychologie nicht möglich wäre. So werden wir also im Folgenden zuerst die idealistische und dann die empiristisch-realistische Lehre vom Menschen zur Darstellung bringen und zuletzt endlich auf die christlich-speculative Anthropologie übergehen, um mit ihr das Ganze zu vollenden und zum Abschluß zu bringen. Es versteht sich von selbst, daß wir jedes dieser Lehrsysteme immer in seinem innern Zusammenhange mit den höhern philosophischen Principien, auf denen es beruht, sowie in seinem Verhältnisse zu den Mysterien des Christenthums, soweit diese sich zunächst auf den Menschen beziehen, aufzufassen und darzustellen haben, damit so nicht bloß vollständige Einsicht in deren Inhalt eröffnet, sondern auch der Gegenstand selbst gänzlich erschöpft werde. —

Darstellung der speculativen Lehre vom Menschen nach ihren drei möglichen Gestaltungen.

1. Idealistische Lehre.

§. 18.

Wenn die Erkenntniß des Menschen ihrem Inhalte nach wesentlich und ausschließlich aus zwei Momenten besteht, dem idealen und empirischen: so kann der menschliche Geist in seiner spekulativen Thätigkeit den Hauptaccent in der Weise auf das ideale Moment legen, daß das Empirische seine ihm eigenthümliche Berechtigung verliert und im Bewußtsein zu einer Stellung herabsinkt, auf welcher seine Realität entweder gänzlich verschwindet, oder aber, wenn sie sich noch erhält, nur mehr in einem sehr trüben Lichte sich darstellen kann. Wir haben schon früher gehört, daß hierin das Wesen des Idealismus

besteht. Auf dem idealistischen Standpunkte also erscheint die Vernunft mit ihren Ideen als das allein herrschende, und unterdrückt unter ihrer Wucht die Erfahrung. Ihr Verhältniß zu der letzteren ist das des Despotismus; denn wie dieser mit dem einfachen Herrscherverhältnisse sich nicht begnügt, sondern dasselbe bis zur Vernichtung alles fremden Rechts forttreibt, so ist auch hier die Vernunft mit dem ihr von Natur aus zustehenden Superioritätsverhältnisse über die Erfahrung nicht zufrieden, sondern sucht vielmehr die letztere gänzlich aus ihrer Stellung zu verdrängen und sich die Alleinherrschaft im Gebiete der Erkenntniß anzueignen. Hier gilt also sie allein als die wahre und eigentliche Erkenntnißquelle, und die Erfahrung muß dieses Prärogatives, soweit es nur immer möglich ist, verlustig gehen. Die Vernunft scheut sich, mit dem Empirischen in Berührung zu treten; sie will sich nur in dem luftigen Aether des Idealen bewegen, und darum beschränkt sie auch den Kreis des Wahren und Guten einzig auf dieses Ideale, ohne das Empirische irgendwie daran Theil nehmen zu lassen. Ein schrankenloser Vernunfthochmuth ist also der wesentliche Character des Idealismus. —

Die eigenthümliche Form aber, in welcher das Ideale dem Empirischen gegenüber auftritt, ist die Form der Allgemeinheit. Idee und Begriff sind, soweit sie sich nicht auf Gegenstände beziehen, die ihrem Wesen nach nur einzig sein können, wesentlich allgemein, und können nur in dieser Form der Allgemeinheit das sein, was sie sind. Das Allgemeine aber bildet nach seinem ganzen Umfange ein gegliedertes Ganzes, sofern den logischen Gesetzen zufolge unter den allgemeinsten Begriff die minder allgemeinen im organischen Fortgange sich subsumiren. Wie nun der Idealismus bloß im Gebiete des Idealen sich bewegt, und das Empirische als ein in sich Unwahres dem Untergange preisgibt, so läßt er ebendeßhalb auch nur das Allgemeine dem Einzelnen gegenüber zur Geltung kommen, und darum geht sein Streben überall dahin, das Einzelne gänzlich im Allgemeinen zu verflüchtigen, und es, sofern es ein Einzelnes ist, als ein in sich Unwahres, Böses, und darum auch für sich Bedeutungsloses hinzustellen, das seinen Werth und seine Bedeutung erst dadurch erhält, daß es im Allgemeinen aufgeht. Nur das Allgemeine also gilt dem Idealismus als das Wahre, und deßhalb theilt er auch dem Allgemeinen als solchem Objectivität zu und setzt den ganzen idealen Organismus desselben in die Objectivität hinaus, um zuletzt auf der höchsten Stufe seiner Entwicklung das ganze Bereich der empirischen Einzelheiten in den Umarmungen dieses organischen Gewebes verschwinden zu lassen, und so dem Allgemeinen, wie die Objectivität überhaupt, so auch die ausschließliche Objectivität zu vindiciren. Wir geben es gerne zu, daß der Idealismus, in der Scheu vor den Folgen, es auch unterlassen könne, diesen letzten Schritt zu thun. Wie er in einer mildern Form sich damit begnügen kann, das Empirische dem Idealen gegenüber möglichst tief herabzusetzen, ohne ihm doch seine Realität gänzlich zu rauben, so kann er, folgerichtig zu diesem

Zugeständnisse, sich auch damit zufrieden geben, dem Einzelnen alle höheren Vorzüge zu entziehen, und sie ausschließlich dem Allgemeinen zu vindiciren, ohne doch dem Einzelnen alle und jede selbstständige Existenz abzusprechen. Aber in dem Augenblicke, wo er die Bahn seiner äußersten Entwicklung betritt, müssen alle diese Zugeständnisse mit einem Schlag zurückgenommen werden, und indem der Consequenz freier Lauf gelassen wird, muß zuletzt nothwendig alle und jede selbstständige Realität des Empirischen und Einzelnen gänzlich verloren gehen. — Das also ist das zweite wesentliche Merkmal, wodurch der Idealismus als solcher sich kenntzeichnet, und dieses hängt, dem Gesagten zufolge, mit dem ersteren so innig zusammen, daß das eine ohne das andere nicht denkbar ist. Das Allgemeine allein ist der Lebensnerv des Idealismus, und zwar das Allgemeine als solches. Es ist der Lichtkreis, auf welchem sein Auge ruht, die Luft, die er athmet, die Speise, womit er sich nährt. Es ist das Eine Object seiner Thätigkeit, und wo dieses ihn verläßt, da ist auch sein Gesichtskreis abgeschlossen. Das Einzelne kennt er nicht.

§. 19.

Wenn nun aber der Idealismus die Vernunft, sofern sie sich auf das Ideale bezieht, als die einzige wahre und wirkliche Erkenntnißquelle des Menschen gelten läßt, und der Erfahrung diesen Vorzug nicht zugesteht, so ist es klar, daß die Vernunft unter dieser Voraussetzung keine ideale Erkenntniß aus der Erfahrung, oder vielmehr aus den Gegenständen der Erfahrung schöpfen könne. Denn wäre einmal dieses zugestanden, so wäre die Vernunft schon wiederum in ein gewisses inneres Abhängigkeitsverhältniß von der Erfahrung gebracht; die Erfahrung würde demnach in diesem Falle eine wesentliche Rolle in dem höhern Erkenntnißprocesse des Menschen spielen und die ausschließliche Alleinherrschaft der Vernunft mit ihren Ideen würde dadurch bedeutend reducirt werden. Darum setzt denn auch der Idealismus in dieser Beziehung die Vernunft rein auf sich selbst, und läßt sie ihre idealen Erkenntnisse rein aus sich selbst hervorbringen, ohne der Erfahrung oder vielmehr den Erfahrungsobjecten einen directen, positiven Einfluß auf die Gewinnung derselben zuzugestehen. Nicht aus den Gegenständen der äußern oder innern Erfahrung gewinnt die Vernunft ihre höhern übersinnlichen Erkenntnisse, sondern diese sind ausschließlich ihr eigenes Product. Das menschliche Denken ist nur spontan, nicht receptiv. Nur einen indirecten Einfluß auf den Erkenntnißproceß der Vernunft gesteht der Idealismus der Erfahrung zu, und dieser wird gewöhnlich in der Weise gefaßt, daß die Erfahrungsgegenstände für die Vernunft die gelegenheitliche Ursache bilden, durch welche sie veranlaßt wird, aus ihrer eigenen Tiefe die entsprechenden Ideen herauszuschöpfen, und auf sie dann ihren Blick zu richten. Ueberhaupt und im Allgemeinen also läßt der Idealismus die Erfahrung zwar noch als conditio

sine qua non der idealen Erkenntniß gelten: aber eine höhere Bedeutung in dieser Richtung ihr beizulegen, dazu kann er sich vermöge seines eigenen Princips nicht verstehen. Und selbst dieses Zugeständniß, das er hiemit der Erfahrung macht, kann und wird er wiederum zu schmälern suchen, je nachdem es die Bedingungen der Form, in welcher er auftritt, erheischen. — Hiemit haben wir also ein drittes Moment gefunden, welches wesentlich zur Characteristik des Idealismus gehört, und bestimmend auf den Inhalt des Lehrsystems einwirken muß, welches auf dieser Grundlage sich aufbaut. —

Hieraus ergibt sich nun von selbst die dem Idealismus eigenthümliche Methode der wissenschaftlichen Entwicklung. Wenn der Idealismus ausschließlich im Bereiche des Idealen und Allgemeinen sich bewegt, und das Empirische und Einzelne als etwas in sich Unwahres und Bedeutungsloses betrachtet, so muß in dieser Voraussetzung die ganze speculative Thätigkeit des Denkens sich darauf beschränken, die allgemeinen Ideen der Vernunft zu entwickeln, zu besondern und anzuwenden. Diese Thätigkeit ist aber wesentlich aprioristisch, weil sie eben von dem höchsten Princip — der allgemeinen Idee — ausgeht, dieselbe nach ihrem Inhalte zergliedert und auseinanderlegt, und jene Folgerungen aus ihr ableitet, welche in ihrem Inhalte gelegen sind. Und darum ist die Methode des Idealismus wesentlich die aprioristische oder synthetische, und kann derselbe nur in einer durchgehenden Synthesis, mit Ausschluß aller Analyse, sich zu seiner vollen systematischen Gestalt ausbilden. Nur als vorbereitendes Mittel für die Synthese kann die Analyse hier noch eine Stelle finden. Es kann nämlich der Stoff der Speculation vorerst durch Vermittlung einer analytisch-wissenschaftlichen Methode in der Weise entwickelt und zugerichtet werden, daß dann die Synthese denselben mit leichterer Mühe aprioristisch zu construiren vermag; und in dieser Beziehung kann die Analyse sogar als eine nothwendige, unabweisbare Vorbedingung für die Gestaltung des höheren wissenschaftlichen Prozesses hingestellt werden. Aber einen eigentlich wissenschaftlichen Werth kann sie hier nicht mehr in Anspruch nehmen. Denn da die Analyse sich wesentlich auf die Gegenstände der Erfahrung bezieht, und die einzelnen Erscheinungen im Gebiete der empirischen Welt unter allgemeine Begriffe zu bringen, und auf allgemeine Principien zurückzuführen sucht, aus den Erfahrungsobjecten aber nach den Grundsätzen des Idealismus keine idealen oder übersinnlichen Erkenntnisse gewonnen werden, indem ihr Einfluß auf das Erkennen der Vernunft bloß ein indirecter ist: — so kann die Analyse auf dem Standpuncte des Idealismus zunächst doch nur den Zweck haben, die allgemeinen Ideen im Geiste zu wecken, und ins Bewußtsein zu rufen, sowie ihre gegenseitige logische Aufstufung zur Kenntniß zu bringen; ein Zweck, der mit der eigentlichen speculativen Entwicklung des Erkenntnißinhaltes Nichts zu thun hat, sondern eben bloß darauf abzielt, diese Entwicklung auf dem Wege der Synthese zu ermöglichen, und der letztern den Stoff zurecht zu richten, damit diese ihn dann wirklich verarbeite. Die

durch die Analyse gewonnenen Principien können hier keinen Anspruch auf volle Wahrheit machen; sie sind nur die Leiter, auf welcher der Geist zur eigentlichen Wahrheit emporsteigt, um sie dann, nachdem er diese erreicht hat, als nunmehr unbrauchbar und zwecklos, unter seinen Füßen wegzustoßen. So ist also hier überall nur die Synthese berechtigt; die Analyse, wenn sie anders noch beibehalten wird, ist nur Hilfsmittel für jene, ohne irgendwelchen selbstständigen wissenschaftlichen Werth. —

Aber der Idealismus ist nicht immer geneigt, sich dieses Hilfsmittels zu bedienen. Da er nur dann in seinem Elemente sich fühlt, wenn er mühelos und ungebunden im Strome des Idealen schwelgen und sich berauschen kann, so ist er sehr geneigt, die Arbeit der Vermittlung entweder gänzlich zu umgehen, oder sie wenigstens auf ein möglichst geringes Maaß zu beschränken. Ohne auf der Leiter der Analyse, sowie er sollte, zu den schwindelnden Höhen des Idealen emporzusteigen, sucht er möglichst unmittelbar in dieses Gebiet sich hineinzuwerfen, um in demselben nach Willkür zu schalten. Und da dieses unmöglich wäre, wenn er nicht eine unmittelbare Anschauung dieses Idealen für sich in Anspruch nähme: so wird er vor dieser Annahme nicht bloß sich nicht scheuen, sondern vielmehr derselben in hohem Grade zugeneigt sein. Mit Einem Worte: er strebt vermöge seines Wesens dahin, sich einem ungeregelten Mysticismus in die Arme zu werfen, um dadurch in den Stand gesetzt zu werden, seinen Apriorismus mit voller Ungebundenheit und schrankenloser Freiheit zur Geltung zu bringen. Idealismus und ungeregelter Mysticismus sind zwei Standpuncte, die sehr häufig mit einander sich verbinden, und von denen der eine den andern stützt und trägt. Der letztere ist die natürliche Frucht des erstern, und dient dann wiederum dazu, das Leben und die Entwicklung des erstern zu fördern. Aber freilich ist in dem Augenblicke, wo der Geist in die Wogen eines idealistischen Mysticismus sich hineinstürzt, für denselben jeder feste Halt und jede sichere Grundlage des Erkennens ein für allemal verloren; und nun können auch die äußersten Ausschreitungen einer ungezügelten Phantasie als allgemein gültige Wahrheit aufgestellt und verfochten werden. Auf dieser Linie ist Alles möglich, selbst das Sinnloseste und Dämonischeste. Der Geist hat einmal die geheiligten Grenzen überschritten, die ihm Gott selbst gesteckt hat, und hiemit einem Gebiete sich genähert, das die Geburtsstätte aller Lüge und Täuschung ist. Glücklich, wenn er noch rechtzeitig von demselben sich zurückzieht. —

§. 20.

Das also sind die Hauptmomente, welche das Wesen des Idealismus bilden, oder aus diesem folgen. Der Widerspruch, in welchem dieselben durchgängig mit unserem natürlichen Bewußtsein stehen, liegt auf offener Hand. Wir können zwar vermöge dieses unseres natürlichen Bewußtseins dem Idealen unsere Anerkennung nicht versagen, und müssen es weit über das Empirische

stellen: aber deßwegen dem letztern seine Realität und seine Wahrheit zu verkümmern oder streitig zu machen, dazu kann sich das natürliche Bewußtsein nun und nimmermehr verstehen. Dasselbe kann unmöglich so weit gehen, daß es an sich selbst Hand anlege, und seine eigene Existenz preisgebe, was offenbar der Fall sein müßte, wenn es zu einer practischen Anerkennung jenes Grundsatzes sich verleiten ließe, daß alles Empirisch-Einzelne für sich keine Realität besitze, sondern nur eine vorübergehende Erscheinungsform des Allgemeinen sei. Denn offenbar beruht das ganze natürliche Bewußtsein auf der Voraussetzung jener Realität, und könnte ohne diese Voraussetzung sich in keiner Weise mehr bethätigen. Eben so wenig kann auch das natürliche Bewußtsein mit der andern Annahme sich einverstanden erklären, nach welcher die Erfahrungserkenntniß auf den Inhalt der idealen Erkenntniß nirgends einen directen Einfluß ausüben, und diese in keiner Weise aus jener gewonnen werden sollte. Denn unser Selbstbewußtsein läßt uns, so lange nicht durch die Vorurtheile eines Systems seine natürliche Stimme gänzlich übertäubt ist, über die Ueberzeugung nicht hinauskommen, daß wir in Bezug auf unsere Vernunfterkenntniß im Allgemeinen in der Weise von den Gegenständen der Erfahrung abhängig sind, daß diese den Inhalt unserer idealen Erkenntniß uns, wie immer, aufdrängen, und nicht umgekehrt wir selbst diesen Inhalt in jene eintragen. Auf dem Standpuncte unseres natürlichen Bewußtseins können wir unser Denken nimmermehr als rein spontan betrachten, wir müssen es vielmehr immer zugleich auch als receptiv denken. Nur das unendliche Denken können wir als rein spontan anerkennen, nicht aber das endliche, und als solches stellt uns ja das natürliche Selbstbewußtsein unser eigenes Denken in der Weise dar, daß es uns nur um den Preis einer vollständigen Uebertäubung und Vernichtung des erstern möglich ist, von dieser Ueberzeugung abzugehen. Und was endlich die wissenschaftliche Methode betrifft, die der Idealismus ausschließlich einhalten will, so ist ein reiner Apriorismus ohne alle und jede Voraussetzung schon an sich gar nicht denkbar. Denn ein Anfang muß doch von irgend etwas gemacht werden, und dieses kann nur als ein Gegebenes sich darstellen, von welcher Art es auch immer sei. Das muß der Idealismus auch wider seinen Willen zugeben, weil er ohne dieses die wissenschaftliche Entwicklung gar nicht beginnen könnte; und darum sieht er sich immer zu irgendwelcher Voraussetzung genöthigt, nur daß diese Voraussetzung überall etwas weit Unbegreiflicheres und Unglaublicheres ist, als es die Voraussetzungen des natürlichen Bewußtseins sind. — Kurz, der ganze idealistische Standpunct ist wesentlich unverträglich mit den natürlichen Bedingungen unsers Erkennens sowohl, als auch unsers practischen Lebens, und trägt daher schon in seinen höchsten Obersätzen das Gepräge der Unwahrheit und des Widerspruches an sich. —

Es entsteht nun die Frage, welches psychologische Lehrsystem sich auf diesen Obersätzen aufbauen müsse; und hiemit sind wir auf unser eigentliches

Thema gekommen. Wir haben schon früher gehört, daß der Idealismus nicht immer und überall bis zur äußersten Grenze seiner Entwicklung zu gelangen brauche, sondern daß er von dieser äußersten Grenze aus sich auch gegen die wahre Mitte hin bewegen könne, indem er das Empirische nicht gänzlich preisgibt, sondern seine Realität noch irgendwie aufrecht zu erhalten sucht. Geschieht dieses, so gestaltet er sich bekanntlich auf dieser Linie zum idealistischen Dualismus, der vermöge seines Inhaltes wesentlich in den Uebergang vom Standpunkte der wahren Mitte zu dem äußersten Extrem des Idealismus fällt. Es ist aber leicht ersichtlich, daß dieser idealistische Dualismus selbst verschiedene Formen annehmen könne, je nachdem die Realität des Empirischen die nun doch einmal nicht gänzlich aufgegeben werden soll, in verschiedener Weise aufgefaßt, und in ein verschiedenes Verhältniß zum Idealen gebracht werden kann, ohne daß dadurch das unterliegende Princip beeinträchtigt würde. Ebenso kann es aber auch keinem Zweifel unterliegen, daß der Dualismus, von dem wir sprechen, je mehr er sich zu seiner vollkommenen Form ausbildet, um so mehr auch der äußersten Grenze des Idealismus sich annähert, um zuletzt unmittelbar in dieses Extrem überzugehen, und in ihm die Bahn seiner Entwicklung zu vollenden und abzuschließen. Denn jeder halbe Standpunkt trägt in sich wesentlich die Tendenz, sich selbst aufzuheben, wodurch er von dieser Halbheit befreit, und in seinem Wesen vervollständigt wird. Und der Dualismus ist eben ein derartiger Standpunkt, weil er einerseits im Idealen allein das Heil sucht, und anderseits es mit dem Empirischen doch auch nicht gänzlich verderben will, weßhalb er bei aller Zurückdrängung und Herabsetzung des letztern ihm seine Realität doch nicht zu entziehen wagt. So ergibt sich denn also hier ein continuirlicher Fortgang von der mildesten Form des Dualismus bis zum äußersten Extrem der idealistischen Richtung, und wer den Idealismus in seinem ganzen Inhalte und in seiner vollen Gestaltungsfähigkeit kennen lernen will, der muß ihn von seinem Anbeginn an durch alle diese Stadien seiner Entwicklung hindurch bis zur äußersten Grenze hinaus verfolgen, und alle einzelnen Momente seines jeweiligen Inhaltes, so wie insbesondere die Uebergänge desselben von einem Entwicklungsstadium in das andere genau in's Auge fassen. Und hienach bestimmt sich denn auch der Fortgang und die Ordnung unserer folgenden Darstellung. Wir haben zuerst die idealistisch-dualistische Lehre vom Menschen nach ihren verschiedenen Entwicklungsstufen zu betrachten, in welchen sie sich allmählig der äußersten Grenze der idealistischen Lehre annähert, und dann diese letztere selbst zur Darstellung zu bringen. Wir säumen nicht mehr länger, der Lösung dieser unserer Aufgabe uns zuzuwenden. —

§. 21.

Es liegt im Wesen des idealistischen Dualismus, das Empirische dem Idealen, das Materielle dem Geistigen gegenüber auf eine möglichst tiefe

Stufe herabzusetzen, und das letztere von aller Berührung mit dem erstern möglichst ferne zu halten, um so seine Prärogative so hoch als möglich zu spannen. Dieses Ziel ist aber nur dadurch in dem Maaße, in welchem es beabsichtigt wird, erreichbar, daß das Empirische und Materielle zum Gegensatz des Idealen und Geistigen herabgestimmt wird, und zwar zu einem solchen Gegensatze, der eine unmittelbare, lebendige Verbindung zwischen beiden nicht mehr zuläßt. Denn würde ein solcher Gegensatz zwischen beiden nicht festgesetzt, so würde das Empirische dem Idealen, das Materielle dem Geistigen gegenüber immer noch eine respectable Stellung einnehmen, indem es wenigstens in einigen Beziehungen eine Gleichartigkeit mit dem andern in Anspruch nehmen, und in Folge dessen auch in unmittelbare Verbindung mit demselben treten könnte. — Der Dualismus möchte des Materiellen gern los sein, um die Alleinherrschaft des Idealen und Geistigen vollständig sicher zu stellen, vermag aber das natürliche Bewußtsein dennoch nicht zur Läugnung der Realität des erstern umzustimmen; und so weiß er denn mit demselben nichts Anderes anzufangen, als es als Gegensatz zum Geistigen zu denken, damit es, wie es gegen seinen eigenen Willen da ist, so auch in der Objectivität als Widersacher des Geistigen gelte, den dasselbe nun einmal habe, und dessen es sich nicht entledigen könne. — Wendet man nun dieses Princip auf den Menschen an, so ist es klar, daß auch in ihm der allgemeine Gegensatz zwischen Geistigem und Materiellem sich vorfinden, und daher die innere Lebensverbindung zwischen Geist und Leib in ihm sich aufheben müsse. Und das ist denn auch das erste und vorzüglichste Princip der dualistischen Psychologie: — die Zerreißung der Wesenseinheit des Menschen. — Der Dualismus erkennt an, daß Geist und Leib zwei eigene Substanzen seien, und daß beide sich wesentlich von einander unterscheiden; aber er begnügt sich nicht mit dieser wesenhaften Unterscheidung; er macht vielmehr aus ihr einen Gegensatz, und zwar einen solchen, durch welchen die Verbindung beider Substanzen zu einem einheitlichen Wesen, zu einer einheitlichen menschlichen Natur innerlich unmöglich gemacht wird. Der Mensch mag in dieser Hypothese noch als eine einheitliche Person dastehen, eine einheitliche Natur aber ist er nicht mehr; denn Geist und Leib stehen in ihm in keinem innern Lebensverband mehr, die Einheit zwischen beiden ist und bleibt immer nur eine äußere, so nahe auch sonst die beiden Principien aneinander gerückt werden mögen. Und all dieses deßhalb, weil der feindliche Gegensatz zwischen Geistigem und Materiellem, den der Dualismus zum Princip erhoben hat, eine innere Einigung beider Gegensätze zu einer einheitlichen Natur nicht mehr zuläßt.

§. 22.

Die Consequenzen, die aus diesem Grundprincip der dualistischen Psychologie folgen, werden nicht schwer zu finden sein. Wenn Geist und Leib im

Menschen Gegensätze sind, zwischen denen keine innere Lebensverbindung zu einer einheitlichen dritten Natur möglich ist, so ist natürlicherweise auch der Geist nicht mehr das unmittelbare Lebensprincip der Leiblichkeit. Da nun aber der Leib doch auch lebendig ist, und eine Thätigkeit entfaltet, so muß folgerichtig derselbe entweder aufgefaßt werden als ein Automat, das nach mechanischen oder dynamischen Gesetzen sich bewegt und thätig ist; oder es muß ihm ein eigenes Lebensprincip zugetheilt werden, das da wesentlich verschieden ist vom vernünftigen Geiste, und nach den physischen Gesetzen des Organismus das organische Leben des Körpers principiirt und erhält. Beide Fälle sind auf dualistischem Standpuncte möglich, und beide kann sich daher der Dualismus auch aneignen; vorwiegend aber wird er doch der letztern Annahme sich zuneigen, weil diese mehr im Einklang steht mit den sonstigen Eigenschaften und Gesetzen des Organismus, abgesehen von den mannigfachen anderweitigen Gründen, die in dem jeweiligen Inhalte des Dualismus selbst liegen, und ihn zur letztern Annahme drängen können. So ergibt sich denn in diesem letztern Falle im Menschen außer dem Dualismus zwischen Geist und Leib noch ein zweiter, nämlich der Dualismus zwischen Seele und Geist, der als psychologischer Dualismus bezeichnet werden kann. Die Seele ist das belebende Princip des Leibes, und ihre Kräfte müssen daher so weit reichen, als die organischen Lebensäußerungen im Gebiete der Leiblichkeit sich erstrecken. Und da diese doppelter Natur sind, nämlich vegetative und sensitive Functionen, so muß also die Seele als das vegetative und sensitive Lebensprincip des Leibes zugleich gedacht werden. Der Geist dagegen ist das vernünftige Princip im Menschen, dasjenige also, welchem das Denken und Wollen eigen ist und angehört. Zwischen beiden Lebensprincipien im Menschen ist ein wesenhafter, substanzieller Unterschied; das Princip des höhern Lebens hat nichts gemein mit dem des untern Lebenskreises und umgekehrt, nur daß das letztere in seiner individuellen Wirklichkeit an das erstere angewiesen und durch dasselbe bedingt ist. — Was noch im Besondern die eigenthümliche Natur der Leibseele im Menschen betrifft, so wird dieselbe offenbar am folgerichtigsten dann aufgefaßt, wenn sie als eine Individualisirung des allgemeinen Lebensprincipes der Natur selbst gedacht wird, weil ja der Leib, den sie belebt, ebenfalls nur ein Bestandtheil der materiellen Natur ist. — Hier ist also der Mensch in seinem Wesen trichotomisch gegliedert, indem er aus Leib, Seele und Geist besteht, und alle Erscheinungen, die in seinem Wesen und Leben sich kund geben, an diese drei Bestandtheile seiner Individualität je nach ihrer besondern wesentlichen Bestimmtheit vertheilt sind. —

Hieraus ist nun leicht abzunehmen, wie in der dualistischen Hypothese die Wechselwirkung zwischen Geist und Leib sich gestalten müsse. Wie man auch immer die Leiblichkeit auffassen möge, sei es, daß man sich darunter eine mechanisch oder dynamisch wirkende Maschine, oder aber einen innerlich belebten und beseelten Organismus denke, immer wird jene harmonische Wechsel-

wirkung zwischen Geist und Leib, die denn doch einmal da ist und sich nicht wegläugnen läßt, wissenschaftlich unerklärbar sein, und wird man sich daher zum Behufe dieser Erklärung stets nur mit Hypothesen behelfen müssen. Denn ist der Leib dem Geiste gegenüber eine selbstständige Lebensmacht, die das Princip aller ihrer wesentlichen Lebensfunktionen in sich selbst trägt, und daher in dieser Beziehung von dem persönlichen Geiste schlechterdings unabhängig ist: so ist jede Möglichkeit abgeschnitten, einen innern Zusammenhang zwischen der Thätigkeit des Geistes einerseits, und den leiblichen Funktionen anderseits aufzufinden, wodurch die durchgängige Harmonie zwischen den beiderseitigen Thätigkeiten, von deren Dasein uns die Erfahrung vergewissert, wissenschaftlich erklärbar wäre. Steht das vegetativ-sensitive Lebensprincip in seinem Sein und Wesen selbstständig dem persönlichen Geiste gegenüber, und beschränkt sich die ganze Thätigkeit des letztern auf das höhere bewußte Denken und Wollen: so läßt sich schlechterdings kein unmittelbarer natürlicher Uebergang von dem Wollen des Geistes zu der ihm entsprechenden leiblichen Funktion mehr denken; denn was soll ein solches blos geistiges Wollen mit einem mechanischen oder dynamischen Einfluß auf ein anderes Princip zu thun haben? Im Begriff desselben liegt nicht die mindeste Spur von einem solchen Einflusse, und will man daher den letztern aufrecht erhalten: so ist man genöthigt, dem persönlichen Geiste außer dem Wollen noch ein anderes untergeordnetes Vermögen zuzutheilen, in welchem der gedachte Einfluß wurzelt, ein Schritt, zu welchem der Dualismus folgerichtig sich nicht verstehen kann, weil er durch dieses Zugeständniß seinem eigenen Princip die Spitze abbrechen, und demjenigen sich annähern würde, was er eben zu vermeiden sucht. Noch mehr aber offenbart sich die Unmöglichkeit, in welcher der Dualismus sich befindet, ein unmittelbares Wechselverhältniß zwischen der Thätigkeit des Geistes und Leibes zum Behufe der Erklärung ihrer beiderseitigen Harmonie zu gewinnen: wenn man das Verhältniß umkehrt und den Einfluß der leiblichen Funktionen auf den Geist ins Auge faßt. Man müßte hier offenbar zu der Annahme sich verstehen, daß in dem empirischen Erkenntnißproceß des Menschen die Funktionen der Sinne mechanisch oder dynamisch auf die Substanz des Geistes einwirkten, um durch diese Einwirkung die sinnlichen Vorstellungen in ihm rege zu machen, eine Annahme, die auf eine wissenschaftliche Würdigung, wie leicht ersichtlich ist, gar keinen Anspruch machen kann. — So ist also der Dualismus, nachdem er einmal die beiden Bestandtheile des menschlichen Wesens einander gegenüber verselbstständigt, und so die Einheit der menschlichen Natur zerrissen hat, nicht mehr im Stande, eine unmittelbare Wechselwirkung zwischen beiden wissenschaftlich festzuhalten, und er muß daher, um die durchgängige Harmonie zwischen den geistigen und leiblichen Functionen im Menschen doch irgendwie zu erklären, nothwendig zu Hypothesen seine Zuflucht zu nehmen. Ist aber einmal das Gebiet der Hypothese betreten, dann tritt, besonders im Bereiche der höhern Wissenschaft, die Willkür

an die Stelle gesetzmäßiger wissenschaftlicher Entwicklung, und wo Willkür herrscht, da ist die Wahrheit nicht zu suchen. —

§. 23.

Das sind also die ersten Folgesätze, welche aus den höchsten Obersätzen des Dualismus in Bezug auf die speculative Lehre vom Menschen sich ergeben. Man sieht leicht, wie wenig dieselben mit unserem natürlichen Bewußtsein sich vereinbaren lassen. Wir können auf diesem Standpuncte des natürlichen Bewußtseins unmöglich der Ueberzeugung uns anschließen, daß zwischen den beiden Bestandtheilen unseres Wesens ein derartiger Gegensatz obwalte, daß eine unmittelbare innere Lebensverbindung derselben zu einer einheitlichen Natur unmöglich wäre. Sprechen wir das Wort „Ich" aus, so verstehen wir darunter nicht, wie der Dualismus annimmt, blos unser geistiges Wesen, wir verstehen vielmehr darunter unser geistig-leibliches Wesen in seiner vollen Ganzheit, ohne das eine von den beiden wesentlichen Gliedern desselben auszuschließen: — ein unumstößlicher Beweis dafür, daß wir in unserm natürlichen Bewußtsein uns selbst als ein in sich einheitliches Wesen betrachten und betrachten müssen, als ein Wesen, das in seiner vollen Integrität nicht zum Theil „Ich," zum Theil „Nicht ich," sondern vielmehr in seiner Ganzheit und als Ganzes „Ich" ist. Nur diese Anschauung unseres Wesens, wie sie uns durch das natürliche Bewußtsein aufgedrängt wird, ist verträglich mit dem empirischen Leben, indem alle natürlichen Verhältnisse desselben auf jene Voraussetzung sich gründen, und daher auch nur unter dieser Voraussetzung sich weiter gestalten und entwickeln können. Darum steht der Dualismus mit seiner Zerreißung der natürlichen Einheit des Menschen in schlechthinigem Widerspruch mit dem natürlichen Bewußtsein, und da er dieses natürliche Bewußtsein nicht geradezu in Abrede stellen kann, so dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir denselben wie in andern, so auch in dieser Beziehung, hie und da zu manchen Concessionen sich herbeilassen sehen. — Noch mehr aber zeigt sich der Widerspruch der dualistischen Psychologie mit dem natürlichen Bewußtsein in ihrer Lehre von der trichotomistischen Gliederung des Menschen. Wäre nämlich diese Hypothese wirklich auf Wahrheit gegründet, und somit wirklich das sensitivfühlende Princip im Menschen substantiell verschieden von jenem andern Princip, welches sich dieses sensitive Gefühl zum Bewußtsein bringt, also von dem persönlichen Geiste, so müßte in unserm natürlichen Selbstbewußtsein doch irgend Etwas sich vorfinden, was uns auf die substanzielle Verschiedenheit beider Principien schließen ließe. Aber dasselbe bietet uns für diese Unterscheidung nicht bloß gar keinen Anhaltspunct dar, sondern weißt vielmehr immer und überall entschieden auf das Gegentheil hin. Denn nach dem unabweisbaren Zeugnisse unsers Selbstbewußtseins ist es immer und überall das Eine „Ich", welches fühlt und zugleich dieses Ge-

fühles sich bewußt ist. Dasselbe läßt also durchaus keine substantielle Unterscheidung zwischen Geist und Seele im Sinne des Dualismus zu; und noch lauter und unbesiegbarer wird sein Widerspruch, wenn der Dualismus gar auch noch den begrifflichen Gedanken in das Gebiet der Psyche herabzieht, und ihr denselben im Gegensatz zu dem idealen Gedanken des Geistes vindicirt. — In der That, wer sich nur in etwas in die Tiefe seines natürlichen Selbstbewußtseins versenkt, und auf seine Stimme hört: dem kann es nicht entgehen, welcher innige Zusammenhang zwischen der bewußten und unbewußten Lebensregion des Menschen stattfindet; wie die Zustände, Thätigkeiten und Affectionen des Geistes immer unmittelbar und augenblicklich auch in die unbewußte Lebensregion hinüberspielen, und dort die entsprechenden Veränderungen und Zustände hervorrufen, in welchen sie sich gleichsam verleiblichen und so in die Sichtbarkeit hervortreten. Das Gleiche ist dann auch in umgekehrter Richtung der Fall, indem nicht bloß die natürliche Beschaffenheit der leiblichen Constitution überhaupt, sondern auch der jeweilige Zustand, in welchem die innern Lebenselemente und Lebensorgane des Körpers sich befinden, unmittelbar auch auf das geistige Leben hinüberwirkt, und in demselben eine entsprechende bleibende oder vorübergehende Stimmung hervorruft. Diese Erscheinung fordert offenbar von der Wissenschaft eine genügende Erklärung; aber eine solche Erklärung kann auf dem Standpuncte des Dualismus um so weniger gegeben werden, als die dualistische Lehre nicht einmal mit der harmonischen Wechselwirkung zwischen Geist und Leib im Allgemeinen in's Reine kommen kann. Sind die Lebensmächte der unbewußten und bewußten Lebensregion von einander wesentlich verschieden, so muß dieses spontane, unbewußte und unfreiwillige Ineinanderspielen der beiderseitigen Zustände und Thätigkeiten für immer ein Räthsel bleiben, das durch wie immer geistreiche Hypothesen zwar dem Gesichtskreise entrückt, aber nie gelöst werden kann. —

§. 24.

Wenn also die trichotomistische Lehre des Dualismus dem natürlichen Bewußtsein in jeder Beziehung entgegen ist, so sollte man wohl erwarten, daß derselbe in seinem eigenen Interesse möglichst viele Beweise aufbringen würde, um damit seine eigene Behauptung zu stützen. Und zwar sollte man insbesondere solche Beweise erwarten, welche dem Gebiete der innern Beobachtung, also dem Selbstbewußtsein selbst entnommen sind, indem in psychologischen Fragen doch die Thatsachen des Selbstbewußtseins immer den Hauptausschlag geben, und die auf dieselben gestützten Beweise die meiste Beweiskraft in sich schließen. Aber sonderbarer Weise läßt sich der Dualismus auf solche Beweise am wenigsten ein. Ueberall müssen die Lehren des Apostels von einem Gesetze in uns, das dem Gesetze des Geistes widerstreitet, von einem Kampfe des Fleisches gegen den Geist, von einer Weisheit oder von

Werken des Fleisches das Beste thun, als ob solche Aussprüche des Apostels nur unter der Voraussetzung der trichotomistischen Seelenlehre einen Sinn gäben, und nicht vielmehr gerade in dieser Erklärung mit der gesammten Lehre des Apostels und der heiligen Schrift überhaupt in Widerspruch stünden, wie die Kirchenväter dieses der Häresie gegenüber so häufig und in so verschiedenfachen Wendungen nachgewiesen haben. Sonst aber sind es überall nur die Obersätze des Systems selbst, welche als Beweisgründe für die Trichotomie des Menschen herbeigezogen werden, und diese haben dann freilich die letztern zur nothwendigen Folge. Nur insofern läßt sich der Dualismus auf eigentlich psychologische Beweise ein, als er einige Momente im Sein und Leben des Menschen aufführt, die nach seiner Annahme ohne wesentliche Scheidung von Seele und Geist nicht erklärbar wären. Dazu gehört insbesonders die Thatsache, daß wir von den vegetativen Functionen, die im Innern unserer Leiblichkeit sich vollziehen, kein unmittelbares Bewußtsein haben, was nicht möglich wäre, wenn diese nicht in einem andern Princip wurzeln würden, das vermöge seines Wesens das Selbstbewußtsein von sich ausschließt. Aber das vegetative ist ja auch zugleich das sensitive Princip des Leibes, und die sensitiven Thätigkeiten bringen ja doch zum Bewußtsein des Geistes hervor! — Doch abgesehen davon, fällt dieser Beweisgrund schon an und für sich in Nichts zusammen. Denn daß wir uns der vegetativen Functionen, die sich im Bereich unserer eigenen Leiblichkeit vollziehen, nicht unmittelbar bewußt sind, berechtigt uns noch nicht, dieselben einem andern Princip zu vindiciren, als dasjenige ist, in welchem das Selbstbewußtsein wurzelt, — so lange nicht positive Thatsachen unsers Selbstbewußtseins für diese Trennung sprechen. Solche lassen sich aber nicht bloß nicht auffinden, sondern es drängen vielmehr umgekehrt alle positiven Thatsachen unseres Selbstbewußtseins, wie wir gezeigt haben, zum gegentheiligen Schlusse hin. Die Wissenschaft hat darum nicht die Aufgabe, einer Erscheinung zu Liebe, für die sich etwa noch keine genügende Erklärung gefunden hat, einen durch positive Beweise begründeten Grundsatz aufzugeben und sich einer Hypothese in die Arme zu werfen, die durch jene positiven Beweise eben widerlegt und in Abrede gestellt worden ist: sondern sie hat vielmehr bei dem einmal erwiesenen Grundsatz stehen zu bleiben, und dann, wenn es thunlich ist, für die noch nicht aufgeklärte Erscheinung eine Erklärung zu suchen, die mit jenem Grundsatze in Einklang steht. Diese Erklärung ist denn auch in unserm Falle nicht schwer zu finden, wie später des Nähern sich zeigen wird. — Wahrhaft lächerlich aber ist es, wenn der Dualismus in seinem eigenen Interesse sich zu der Behauptung herbeiläßt, daß, wenn das Lebensprincip des Leibes und der Geist nicht substantiell von einander verschieden wären, es in der Willkür des Geistes liegen müßte, das Leben des Leibes so lange zu erhalten, als er nur wollte, was mit der Erfahrung im Widerspruch stehe: — als ob dieser Einwurf nicht auch die dualistische Lehre in gleichem Maaße träfe. Denn wenn die Existenz und die

Lebensthätigkeit der vegetativen Seele durch ihre Einigung mit dem Geiste bedingt ist, wie der Dualismus lehrt: so müßte es ja auch hier dem freien Willen des Geistes anheimgegeben sein, mit der Seele vereinigt zu bleiben, und das Leben des Leibes zu erhalten, so lange es ihm beliebt. Mit solchen Beweisgründen läßt sich offenbar Nichts ausrichten. Der Widerspruch der dualistischen Trichotomie mit dem natürlichen Bewußtsein liegt zu offen da, als daß er durch irgend welche Ausflüchte sich beseitigen ließe. Wir erinnern hier nur noch an die Verfahrungsweise, zu welcher der Dualismus in Bezug auf die harmonische Wechselwirkung zwischen Geist und Leib sich genöthigt sieht. Die letztere ist durch die Erfahrung unabweisbar bestätigt, wir sind uns innigst bewußt, daß wir es sind, welche die Organe des Leibes in Bewegung setzen, daß also diese Bewegung die eigenste und unmittelbarste That unsers eigenen Ichs sei; und ebenso sind wir uns gleich tief bewußt, daß unser eigenes „Ich" selbst es ist, welches durch die leiblichen Organe sieht, hört und fühlt, u. dgl. Aber der Dualismus hat einmal die Unmittelbarkeit der Verbindung zwischen Geist und Leib aufgehoben, und weil er hienach unfähig geworden ist, eine wissenschaftliche Erklärung von einer unmittelbaren, directen Wechselwirkung zwischen Geist und Leib zu Stande zu bringen: so ist er zuletzt genöthigt, auch hier mit dem Zeugnisse des natürlichen Selbstbewußtseins in Gegensatz zu treten, die von diesem gewährleistete unmittelbare Wechselwirkung zwischen Geist und Leib in Abrede zu stellen, und um doch irgendwelche Erklärung von der durchgängigen Harmonie der Thätigkeiten beider Lebensmächte zu geben, sich auf das Feld der Hypothesen zu flüchten. — So kann sich der Dualismus in seiner Anwendung auf die Psychologie nur in stetigem Widerspruche mit dem natürlichen Bewußtsein feststellen und gestalten, eine Thatsache, in welcher seine innere Unhaltbarkeit in eklatantester Weise hervortritt.

Haben wir im Bisherigen die Fundamentallehrsätze der idealistisch-dualistischen Psychologie entwickelt, so ist aber dasjenige, was wir hiedurch von dem Inhalte des Dualismus kennen gelernt haben, noch nicht von der Art, daß der Widerspruch desselben mit den höchsten Principien des Christenthums und der christlichen Philosophie offenkundig und unverkennbar zu Tage träte. Zwar liegt in der Lehre von einem wesentlichen Gegensatze des leiblichen gegen das geistige Moment im Menschen schon der Keim einer weiter gehenden Entwicklung des dualistischen Princips, so wie ein deutlicher Fingerzeig auf das Resultat, das aus dieser weiteren Entwicklung entspringen muß. Aber so lange der Dualismus diesen Keim nicht zur wirklichen Entwicklung kommen läßt, kann derselbe sich noch mit christlichen Principien, und insbesonders mit dem Princip der Schöpfung verbinden, und so in ein christliches Gewand sich hüllen, obgleich er doch auch in dieser Umhüllung sein Wesen nicht verläugnen kann, und immer wieder auf einzelne irrige Ansichten führen muß. — Aber es ist unmöglich, daß ein Princip, wenn es einmal in's Leben getreten

ist, nicht seiner eigenen weiteren Entwicklung unaufhaltsam zustrebe, besonders, wenn noch äußere Umstände, wie religiöse Anschauungen, oder vorgefaßte Meinungen bei den Vertretern desselben, dieser Entwicklung günstig sind. Und das muß sich denn selbstverständlich auch in Bezug auf den idealistischen Dualismus bewähren, und wir wollen sehen, was derselbe vermöge seines Wesens für einen weiteren Entwicklungsgang einschlagen müsse.

§. 25.

Gehen wir wiederum von der wesentlichen Tendenz des idealistischen Dualismus aus, welche dahin geht, das Empirische und Materielle dem Idealen und Geistigen gegenüber möglichst tief herabzusetzen, und es demzufolge in eine Stellung zu letzterm zu bringen, in welcher es nur mehr als ein diesem widerstreitender Gegensatz erscheinen kann: so ist es klar, daß im Fortgange der Entwicklung des Dualismus dieser Gegensatz immer mehr gesteigert werden müsse, ja daß gerade in dieser Steigerung des Gegensatzes zwischen Materiellem und Geistigem die weitere Fortentwicklung des dualistischen Lehrsystems gelegen sei. Diese Steigerung kann aber nur darin bestehen, daß der erwähnte Gegensatz aus einem bloß metaphysischen sich zuletzt auch zu einem *ethischen* ausgestaltet, und so das Ideale und Geistige als das *an sich Gute*, das Empirische und Materielle dagegen als das *an sich Böse* erscheint. In der That hat erst dann, wenn der Gegensatz zwischen Geistigem und Materiellem in der erwähnten Weise zum ethischen Gegensatze sich potenzirt hat, der Dualismus, von dem wir sprechen, seine volle Gestalt erreicht. Denn wenn das Wesen des Idealismus, auf dessen Linie dieser Dualismus liegt, gerade darin besteht, daß er das Ideale als das allein Berechtigte, als das allein Wahre, das Empirische dagegen als das dem Idealen gegenüber Rechtlose und Unwahre hinstellt: so muß er folgerichtig auch das Reich des Guten bloß auf das Reich des Idealen und Geistigen beschränken, das Reich des Empirischen und Materiellen dagegen als das Reich des Bösen auffassen. Ist aber einmal dieser Schritt gethan, dann ist dadurch auch von selbst jene Grundidee des Christenthums und der christlichen Philosophie, durch welche in letzter Instanz das Wechselverhältniß zwischen Gott und der Welt bestimmt wird, verloren und aufgegeben, nämlich die Idee der Schöpfung. Denn es ist dann unmöglich zu denken, daß die Materie als das an sich Böse, von Gott als dem an sich guten Princip in's Dasein gesetzt worden sei, weil eine wesentlich gute Ursache keine wesentlich böse Wirkung setzen kann, ohne eben dadurch auch aufzuhören, wesentlich gut zu sein. Das Materielle wird somit als ein mit Gott gleichewiges und diesem in seinem Sein und Dasein selbstständig gegenüberstehendes Princip betrachtet werden müssen, und so hat sich dann der Dualismus zum kosmischen Dualismus ausgestaltet. Hienach müssen sich denn nun auch die Beziehungen

Gottes zur Welt und der Welt zu Gott bestimmen. Die schöpferische Wirksamkeit Gottes muß zu einer bloß bildenden Thätigkeit herab sinken, weil das Materielle als das allgemeine Substrat der Erscheinungswelt schon an und für sich gegeben ist, und daher nur mehr zur wirklichen Welt ausgestaltet zu werden braucht. Aber weil eben die Materie das wesentlich böse Princip ist, so kann auch jene bildende Wirksamkeit nicht als eine unmittelbare gedacht werden; denn in diesem Falle würde Gott in unmittelbare Berührung treten mit dem an sich Bösen und Unreinen, und diese Berührung könnte nicht vor sich gehen, ohne daß er selbst durch letzteres befleckt würde, während doch Gott vermöge seiner absoluten Reinheit und Heiligkeit jede Möglichkeit einer Befleckung wesentlich von sich ausschließt. Es müssen daher untergeordnete Kräfte Gott in der Bildung der Welt dienstbar sein, die zugleich die Ideen oder Vorbilder sind, nach welchen die Dinge der Welt gestaltet werden sollen. Und da von einer Schöpfung dieser untergeordneten Kräfte von Seite Gottes nicht die Rede sein kann, weil die Schöpfungsidee durch das dualistische Princip ein für allemal beseitigt ist: so können dieselben nur mehr durch eine Emanation aus Gott entstanden sein, und diese Emanation muß nach einem wesentlichen Gesetze, das in ihrer Idee selbst liegt, in einer continuirlich absteigenden Stufenreihe vor sich gehen, und erst den untersten Gliedern dieser Emanationskette muß die wirkliche Weltbildung zufallen, damit die Berührung des Idealen mit dem Materiellen Gott selbst so ferne als möglich stehe. — Was dagegen die Materie, als das Substrat der Weltbildung selbst betrifft, so kann ihr Verhältniß zu der bildenden Wirksamkeit der göttlichen Kräfte offenbar nur als das Verhältniß des Widerstandes gedacht werden, weil sie eben als das an sich Böse dem Guten nothwendig widerstreitet. Dieser Widerstand nun kann wiederum entweder auf ein geringeres Maaß beschränkt, oder aber in höherer Steigerung gefaßt werden, obgleich er in jedem Falle als der tiefste Grund alles Uebels, aller Unvollkommenheit und alles Bösen in der Welt sich charakterisiren muß. Er kann demnach aus einem vorwiegend passiven auch mehr und mehr zu einem positiven Widerstande gesteigert werden, so zwar, daß das materielle Princip zu einer vollständigen dämonischen Macht sich erhebt, die ebenso eine Schaar dienstbarer Kräfte um sich hat, wie Gott selbst. Wie dem aber auch immer sei, jedenfalls muß sich stets als letztes Resultat dieses ergeben, daß die wirkliche Welt ihre Entstehung einem Kampfe zwischen den beiden Grundprincipien alles Daseins verdankt, einem Kampfe, in welchem keine der beiden Mächte absoluter Sieger bleibt, sondern die eine Macht die andere bindet und festhält. Diese Bindung kann jedoch nur darin bestehen, daß einerseits das materielle Princip in seinem Kampfe gegen die weltbildenden geistigen Kräfte Bruchtheile aus der geistigen Sphäre — die Ideen — gleichsam losreißt und in sich aufnimmt, anderseits aber in Folge dieser Aufnahme geistiger Kräfte die Materie selbst in ihrem Widerstand gehemmt wird, und so zur festen Leiblichkeit sich consolidirt. Und

so entsteht dann aus diesem kosmischen Kampfe, und aus der durch ihn inducirten gegenseitigen Bindung der beiden weltbildenden Mächte nothwendig eine Welt, in welcher das Geistige mit dem Materiellen, das Gute mit dem Bösen sich verbunden findet, in der Weise, wie wir dieses in der wirklichen Erscheinungswelt wahrnehmen. —

Das also sind die obersten Grundsätze des idealistischen Dualismus auf derjenigen Entwicklungsstufe, auf welcher er uns gegenwärtig zur Betrachtung vorliegt. Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß dieselben mit den Grundprincipien eines vernünftigen Denkens allenthalben in Widerspruch stehen. Besitzt jedes der beiden kosmischen Principien sein Sein und Dasein rein aus sich und durch sich: so müssen sie auch beide in ihrem Sein und Dasein, so wie in der Art desselben absolut, und von einander schlechterdings unabhängig sein. Es kann darum weder das eine, noch das andere einem wirksamen Einflusse von Seite des gegenüberstehenden Princips unterworfen sein; denn eben dadurch müßte es seine Absolutheit wieder verlieren, und zu einem bloß relativen Sein herabsinken, und zwar in dem Maße, als dieser Einfluß an Energie und Ausdehnung sich steigert. Wird daher der Kampf zwischen den beiden kosmischen Mächten zum Princip der Weltentstehung erhoben: so sinken beide zu bloß relativen Potenzen herab, und das Absolute verschwindet ganz und gar aus dem Bereiche der Wirklichkeit. Und doch ist das Relative ohne Voraussetzung des Absoluten eben so wenig denkbar, wie das Endliche ohne Voraussetzung des Unendlichen. Wenn ferner vermöge der höchsten Ideen dieses Systems angenommen wird, und angenommen werden muß, daß das an sich gute Princip in keine Berührung treten könne mit der an sich bösen Potenz, so ist es klar, daß ein Kampf zwischen beiden Mächten sich gar nicht entspinnen könne; denn die untergeordneten göttlichen Kräfte, welche zur Ermöglichung dieses Kampfes zwischen Gott und die Materie hineingeschoben werden, sind ja auch wiederum nur Emanationen des göttlichen Seins, und können daher, so unvollkommen sie auch in ihrem continuirlichen Herabsteigen von den höhern zu den niedern Emanationsstufen werden mögen, dennoch eben so wenig, wie das ursprüngliche göttliche Sein mit dem bösen Princip in unmittelbare Berührung treten, weil ja ihr Sein als ein aus Gott emanirtes, ebenfalls nur als ein göttliches, wenn auch depotenzirtes göttliches Sein gedacht werden kann. Ist aber der kosmische Kampf unter den vom Dualismus gesetzten Voraussetzungen undenkbar, so kann derselbe auch nicht die Grundlage der Weltentstehung bilden, und so bleibt der Ursprung der Welt im dualistischen Systeme nicht bloß unerklärt, sondern auch schlechterdings unerklärbar. Wir sehen hier natürlicherweise ab von der Unmöglichkeit, eine Emanation untergeordneter Kräfte aus dem göttlichen Sein zu denken, ohne dieses selbst in seinem tiefsten Innern zu zerreißen, und es eben hiedurch als göttliches Sein aufzuheben. Unmöglich also können zwei

gleich ewige kosmische Mächte als Principien der Wirklichkeit vorausgesetzt werden; es gibt nur Ein ewiges Princip, ebenso wie es nur Ein Absolutes, nur Ein Unendliches geben kann. Die Idee der Ewigkeit und der absoluten Einzigkeit decken sich, und es kann die Grenze dieser Einzigkeit nicht überschritten werden, ohne daß dadurch zugleich den schreiendsten Widersprüchen Thür und Thor geöffnet würde. —

§. 26.

Wenn wir nun im Besondern auf die psychologische Lehre übergehen, die sich auf den bisher entwickelten obersten Grundsätzen dieses dualistischen Systems aufbauen muß: so kann es uns nicht entgehen, daß hier auch im Menschen der Gegensatz zwischen dem leiblichen und geistigen Momente in dem nämlichen Maaße gesteigert werden müsse, wie dieses in Bezug auf das Ideale und Empirische, das Geistige und Materielle überhaupt und im Allgemeinen der Fall ist. Wenn es also schon an und für sich im Wesen des idealistischen Dualismus liegt, Geist und Leib im Menschen aus ihrer natürlichen Einheit herauszureißen, und sie als sich wechselseitig widerstreitende Gegensätze ohne innere Lebensverbindung nebeneinander zu stellen: so muß offenbar auf der Entwicklungsstufe, auf welcher wir den Dualismus hier treffen, jener Gegensatz bis zu dem Puncte sich forttreiben, wo das geistige Moment im Menschen als das wesentlich gute, das leibliche dagegen als das wesentlich böse Princip erscheint. Jener e t h i s c h e Gegensatz also, welcher zwischen den beiden kosmischen Mächten, dem Geistigen und Materiellen, im Allgemeinen obwaltet, muß auch im Besondern im Menschen sich wiederholen, weil eben der Mensch nach den beiden Bestandtheilen seines Wesens zwischen den zwei kosmischen Mächten getheilt ist. Der Mensch ist somit ein Wesen, welches in seiner eigenen Natur einen unlösbaren ethischen Widerspruch birgt, und zwar findet dieser Widerspruch Statt zwischen seinem geistigen und leiblichen Lebenselemente. Da aber dieser Widerspruch sich weder festsetzen, noch bethätigen könnte, wenn nicht der Leib ebenso wie der Geist eine in sich selbstständige Lebensmacht wäre, so muß in der Leiblichkeit des Menschen nothwendig ein eigenes vom Geiste selbst verschiedenes Lebensprincip walten, weil ein eigenes selbstständiges Leben ohne eigenes selbstständiges Lebensprincip nicht möglich wäre. Daher ist die trichotomische Gliederung des Menschen ein wesentliches Erforderniß jener Entwicklungsform des Dualismus, von der wir gegenwärtig handeln; nur daß die einfache Trichotomie, die dem Dualismus im Allgemeinen angehört, hier im Besondern zur antinomistischen Trichotomie sich ausgestaltet, sofern eben die Seele mit ihrer Leiblichkeit als das an sich böse Lebenselement des Menschen, in einem wesentlichen ethischen Widerspruch mit dem Geiste steht. Hier bleibt es daher nicht dabei stehen, daß die einheitliche Natur des Menschen aufgehoben, und Trennung und Gegensatz an die Stelle der Einheit gesetzt

wird: es wird vielmehr diese Trennung und dieser Gegensatz bis zur äußersten Grenze des Möglichen fortgetrieben, so daß zuletzt jede Möglichkeit verschwindet, die Verbindung des Geistes und Leibes in der Weise zu denken, daß ihr irgendwie eine Idee zu Grunde läge. Der Mensch wird zu einem wahrhaft monströsen Wesen, das, wenn wir uns so ausdrücken sollen, zur Hälfte Gott, und zur Hälfte dem Teufel angehört, zu einem Wesen, das nur im Widerspruch leben und sich bewegen kann. Und wie die Welt nur durch den stetigen Kampf der ursprünglichen kosmischen Mächte sich in ihrer Wirklichkeit erhält, und in dem Augenblicke sich auflösen würde, wo dieser Kampf ein Ende nähme: so ist auch Dasein und Leben des Menschen durch den stetigen Streit zwischen den beiden Bestandtheilen seines Wesens bedingt. Der wilde Krieg, der außer ihm im Bereiche der Natur tobt, wüthet ununterbrochen auch in seinem Innern fort, und bringt, wo die Umstände es erheischen, auch nach Außen hervor. Die leiblichen Kräfte widersetzen sich dem Geiste in all' seinen höhern Thätigkeiten. Will sich der Geist in das Reich des reinen Gedankens emporheben, und im Lichte der Ideen sich sonnen, so stehen ihm die Massen sinnlicher Eindrücke und Vorstellungen, die in dem Sinnenvermögen und in der Einbildungskraft sich vorfinden, hindernd im Wege, und trüben die Reinheit seines intellectuellen Blickes, will er in tugendhafter Gesinnung und sittlich-guten Werken den Adel seines Wesens offenbaren, so ziehen ihn die Lüste und Leidenschaften der leiblichen Natur und ihrer bösen Seele hievon ab, und suchen ihn unter ihre eigene Botmäßigkeit zu bringen. Nur in mühevollem Streite gegen eine feindliche Macht, die ihm nun einmal anhängt und von der er nicht loswerden kann, vermag er dasjenige zu bewerkstelligen, was seine eigene Natur erheischt. Unglückliches Loos, das dem Menschen zugetheilt werden muß, wenn einmal in den höhern Regionen des Wissens die Bahn der Wahrheit verlassen ist, und der Irrthum auf dem Thron derselben sich niedergelassen hat! — Was aber hiebei wiederum beruhigt, ist dieses, daß solche Theorien in ihrem eigenen Inhalt auch schon ihre Widerlegung einschließen. In dem Augenblicke, wo der menschliche Verstand ihre Lehrsätze erkennt, muß er dieselben auch schon als falsch zurückweisen. Denn Niemand ist im Stande, sich selbst in einen Himmel und in eine Hölle zu spalten, und von der Wahrheit einer solchen Spaltung in ihm innerlich überzeugt zu sein. Das Monströse eines solchen Irrthums ist zu groß, als daß ihm der menschliche Geist ernstlich und nach ruhiger, kalter Ueberlegung beipflichten könnte. Wenn also auch die obersten Grundsätze des ethisch-antithetischen Dualismus nothwendig zu solchen Consequenzen führen, so müssen diese doch in dem nämlichen Augenblicke wieder verschwinden, wo die Stimme des natürlichen Bewußtseins wieder erwacht, und die Oberhand über die Vorurtheile des Systems gewinnt. —

§. 27.

Wenn nun aber der Geist das wesentlich gute, die Seele dagegen mit der von ihr getragenen Leiblichkeit das wesentlich böse Princip im Menschen ist: so ergibt sich hieraus von selbst die Art und Weise, wie unter einer solchen Voraussetzung die Frage um den Ursprung des geistigen Wesens im Menschen beantwortet werden müsse. Der Geist wird nämlich ebenso dem Reich des Guten entstammen müssen, wie die leibliche Natur aus der Tiefe des materiellen Bereiches, wo das Böse haust, entspringt. Wir haben aber schon früher gehört, daß das Creationsprincip in der Hypothese des ethisch-antithetischen Dualismus keine Anwendung mehr finden könne, und daher kann von einer eigentlichen Schöpfung des menschlichen Geistes von Seite Gottes ebenso wenig mehr die Rede sein, wie von einer Schöpfung jener vermittelnden Kräfte, welche diese Lehre, wie oben erwähnt worden ist, zwischen Gott und die Materie setzt. In der That, ein Gott, welchem ein mit ihm selbst gleichewiges Wesen gegenübersteht, und zwar in der Art, daß er ungeachtet all' seiner Machtentwicklung dasselbe nie völlig zu bewältigen im Stande ist, ist nicht mehr allmächtig, und eben weil er dieses nicht mehr ist, kann ihm auch nicht bloß in Bezug auf die Materie, sondern auch in keiner andern Beziehung mehr die Schöpfungsmacht zugeschrieben werden, da ja diese eben als die höchste Aeußerung der Allmacht sich characterisirt, und deßhalb unmöglich da sich vorfinden kann, wo diese mangelt. Sind aber die Geister nicht von Gott geschaffen, und haben sie dennoch ihren Ursprung in ihm, so können sie aus ihm nur auf dem Wege der Emanation entstanden sein, ebenso wie die zwischen Gott und der Materie stehenden vermittelnden Kräfte. Der Geist des Menschen ist daher göttlichen Wesens, er ist ein Bruchtheil jenes großen geistigen Lichtreiches, in welches Gott selbst in der Emanation sich ausgedehnt und ausgebreitet hat, und zwar muß derselbe zu den äußersten Gliedern der Emanationskette gehören, weil er sonst nicht von derselben hätte losgerissen, und in die Materie herabgezogen werden können. Nur dadurch, daß er göttlicher Natur ist, ist er eben Geist; denn nur Gott ist Geist, und was nicht zur Substanz Gottes gehört, ist nur Materie. —

Es entsteht nun aber die Frage, wie es denn gekommen sei, daß der aus Gott emanirte Geist mit der an sich bösen Leiblichkeit sich verbunden habe. Aus dem, was oben über das Verhältniß zwischen dem Geiste einerseits, und dem Leibe und seiner Seele andererseits gesagt worden ist, geht klar hervor, daß in der dualistischen Hypothese nach demjenigen Stadium ihrer Entwicklung, in welchem wir sie gegenwärtig vor uns haben, die Verbindung des Geistes mit dem Leibe nichts Natürliches sein könne. Die Verbindung mit dem Leibe kann ebensowenig in dem Wesen des Geistes begründet sein, wie umgekehrt der Leib vermöge seiner Natur zur Einigung mit dem Geiste bestimmt sein kann. Beide stehen ja in absolutem Gegensatz zueinander, sofern der

eine den andern in seinem Leben und in seiner eigenthümlichen Thätigkeit unausgesetzt zu stören und zu behindern sucht: und solche absolute Gegensätze können unmöglich wesentlich zur Einigung mit einander bestimmt sein. Außerdem ist ja eben wegen dieses Gegensatzes die Verbindung mit der Leiblichkeit für den Geist nichts Wünschenswerthes, vielmehr ist sie ein Uebel für ihn, weil er eben dadurch in der freien Entwicklung seiner Thätigkeit gehemmt, und im Widerspruch mit seiner eigenen Natur zum Bösen verleitet und hingedrängt wird. Dieses Uebel kann ihm nicht von vorneherein durch den göttlichen Willen, oder gar vermöge seines Wesens vorherbestimmt sein, und es muß daher nothwendig eine andere Ursache für die wirkliche Verbindung des Geistes mit dem Leibe inzwischen liegen. Fragen wir nun aber, welches denn diese Ursache sei, so ist es klar, daß das Uebel zunächst nur unter dem Gesichtspuncte der Strafe gedacht werden könne, und da jede Strafe eine Schuld voraussetzt: so muß also auch hier das Behaftetsein des Geistes mit dem Uebel des Leibes als eine Strafe sich darstellen, die er durch eine vorausgehende Schuld sich zugezogen hat. Es muß daher der Geist schon vor seiner Verbindung mit dem Leibe existirt, und in dieser seiner außerkörperlichen Existenz eine Schuld auf sich geladen haben, in Folge deren er dann, zur Strafe hiefür, von der göttlichen Lebenskette losgerissen und in den Körper herabgestoßen wurde. Und eben hierin muß denn auch die Ursache der Verbindung des Geistes mit dem Leibe liegen, einer Verbindung, die für den Geist selbst so drückend ist. Von welcher Art jene Schuld selbst sein mußte, die diese Folge nach sich zog, wird nicht schwer zu bestimmen sein. Wenn das Böse nur in dem materiellen Princip wurzelt; so konnte der reine Geist nur insofern des Bösen fähig sein, als er von der göttlichen Lebenskette sich abwendete, und der Materie sich zuneigte, eine Hinneigung, die alsogleich die wirkliche Verbindung desselben mit der Materie nach sich zog. Freilich konnte den höchsten Obersätzen des Systems zufolge auch diese Hinneigung nur wiederum eine Folge jenes ursprünglichen Kampfes zwischen den zwei kosmischen Principien sein, in welchem beide sich gegenseitig gebunden, und so die Welt gebildet haben; aber eben hierin zeigt sich der innere Zusammenhang, in welchem die einzelnen Lehrsätze dieses Systems miteinander stehen; denn auch der Irrthum hat seine Consequenz. —

So ist also der Präexistentianismus ein wesentliches Moment der Psychologie des ethisch-antithetischen Dualismus. Man sieht aber leicht, daß in Folge dieser Lehre der Mensch zu einem völlig widernatürlichen Wesen wird. Denn abgesehen davon, daß hier die Verbindung des Geistes mit dem Leibe nur als eine rein accidentale sich darstellt, wodurch die Wesenseinheit des Menschen noch gar völlig zerstört wird: ist der Mensch in dieser Hypothese ein Ding, das eigentlich gar nicht sein sollte, weil es seine Existenz aus einer That ableitet, die gar nicht hätte geschehen sollen, aus einer That, die der Natur des Geistes widerstreitet, und zu deren Unterlassung er daher von

vorneherein vermöge seines Wesens selbst verbunden gewesen wäre. In welch' trübem Lichte dadurch der Mensch erscheinen müsse, liegt auf der Hand. Die Monstrosität, in welcher er sich uns schon insoferne darstellt, als er zur Hälfte ein göttliches, zur andern Hälfte dagegen ein teuflisches Wesen ist, muß sich offenbar noch mehr steigern, wenn sich dazu noch der Gedanke hinzufügt, daß er eigentlich gar nicht existiren sollte, und seine Existenz nur die Folge eines Strafgerichtes ist, das über ein schuldiges Wesen — den Geist — verhängt worden ist. — Unter solchen Umständen ist es wohl überflüßig, zur Widerlegung des Präexistentianismus noch anderweitige Beweise herbeizuziehen. Um uns jedoch derselben nicht gänzlich zu entschlagen, erwähnen wir nur, wie widersinnig es sei, die Strafe des Geistes für seine vorausgehende Verschuldung darin bestehen zu lassen, daß derselbe in den Körper verstoßen wird, wo er doch mehr als je der Gefahr ausgesetzt ist, noch mehrere und größere Verschuldungen auf sich zu laden als vorher, weil ja der Leib als die wesentlich böse Potenz ihn stets zum Bösen hinzieht. Jede Strafe muß doch auch den Zweck haben, dem Verbrecher die Möglichkeit oder die Neigung zu benehmen, den einmal begangenen Frevel auf's Neue zu wiederholen. — Die künstliche Einrichtung des Leibes, so wie der wundervolle Bau des Weltalls, die doch in der gedachten Voraussetzung ausschließlich nur als Kerker des Geistes figuriren würden, wäre hier ohnedieß ein unlösbares Räthsel, und die Unmöglichkeit, in welcher der Geist sich befindet, sich einer solchen in einem außerkörperlichen Zustande verübten Verschuldung zu erinnern, ist der unwiderlegbarste Beweis für die Unwahrheit der diese Verschuldung betreffenden Behauptung; und der Dualismus muß dieses selbst zugestehen, indem er die erwähnte Unmöglichkeit nur durch willkürliche Hypothesen zu erklären weiß. Der Präexistentianismus stellt sich also nach allen Seiten hin als in sich widersprechend und unhaltbar dar; um so besser aber eignet er sich in das System des Idealismus, und darum dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir denselben, freilich in anderer Form, auch anderweitig im Gebiete idealisirender Theorien werden auftreten sehen, wo er jedoch als ebenso unhaltbar sich charakterisiren wird, wie hier. —

§. 28.

Man sieht leicht, daß die im Bisherigen entwickelte Lehre von dem Ursprung des menschlichen Wesens, wenn sie in ihrer ganzen Strenge festgehalten, und nicht etwa durch die vermittelnde Macht des natürlichen Bewußtseins gemildert wird, nothwendig die Negation der Einfachheit, und somit auch der Individualität des menschlichen Geistes nach sich ziehen müsse. Denn wenn nach den höhern Principien dieses Systems, wie wir sie eben kennen gelernt haben, der menschliche Geist göttlicher Natur ist, weil er eben auf dem Wege der Emanation aus Gott entsteht: so muß diese seine Natur offenbar alle

jene Eigenschaften besitzen, die der göttlichen Natur als solcher zukommen. Nun kann aber die göttliche Natur selbst das Prärogativ der Einfachheit nicht mehr für sich in Anspruch nehmen, weil sie sich in dem Emanationsprocesse nicht blos in's Weite ausdehnt, sondern auch in anderweitige untergeordnete Kräfte sich zertheilt, unter die zuletzt auch der menschliche Geist gehört. Vielmehr muß eine solche Zerspaltung und Zerklüftung des göttlichen Seins die Eigenschaft der Einfachheit wesentlich von diesem ausschließen. Und darum kann denn auch dem menschlichen Geiste die Eigenschaft der Einfachheit nicht mehr beigelegt werden. Als Bruchtheil der in der Emanation sich ausbreitenden geistigen Substanz wird er ebenso ein in sich zusammengesetztes Wesen sein müssen, wie diese selbst, so fein und durchsichtig auch diese Zusammensetzung gedacht werden möge. Und da alle einzelnen Menschengeister in der vorausgesetzten Hypothese nur Theile einer vor der Theilung numerisch einheitlichen geistigen Substanz sind, so kann diese Einheit auch nach der Theilung sich nicht völlig aufheben; vielmehr müssen die einzelnen Geister auch nach dieser Theilung noch irgendwie ihre ursprüngliche substantiale Identität wahren, indem sie sonst mit jener höhern Lebensquelle, wodurch ihr Sein und Leben wesentlich bedingt ist, in keinem Zusammenhange mehr stehen würden, und in Folge dessen in den Umarmungen der Materie sich gänzlich verflüchtigen müßten. Und zwar werden sie sich zu jener Identität um so enger zusammenschließen müssen, je weniger sie von der Materie gebunden, je freier und unabhängiger sie also von deren Einflüßen sind. Hiemit ist aber von selbst ihre eigene für sich seiende Individualität wo nicht gänzlich aufgehoben, doch aber auf ein sehr geringes Maaß reducirt, indem sie eben nur durch die Verbindung des geistigen Wesens mit der Materie bedingt ist, und ohne diese Verbindung gar nicht stattfinden würde, jedoch ungeachtet dessen die ursprüngliche substantiale Identität der durch die Materie individualisirten Geister während dieser Individualisirung nicht gänzlich aufgehoben ist, sondern immer noch in gewissem Grade fortdauert. —

Aus dieser Negation der Einfachheit und vollkommenen Individualität des menschlichen Geistes ergeben sich nun aber zwei weitere Folgesätze, die als solche wesentlich und ausschließlich dem idealistischen Standpunkte angehören, und daher in einem auf anderweitigen Grundlagen sich aufbauenden System vernünftigerweise wohl keine Aufnahme finden können. Es ist dieses einerseits die generatianistische Lehre von der Fortpflanzung der menschlichen Seelen, und andererseits die Anathematisirung und Verwerfung der fleischlichen Zeugung. Es kann nemlich der ethisch-antithetische Dualismus zwar die präexistentianistische Hypothese in der Weise generalisiren, daß er sie auch zur Erklärung der Fortpflanznng des menschlichen Geschlechtes verwendet, und hienach die Entstehung jedes einzelnen Menschen aus einem gerade in dem Augenblicke seiner Entstehung sich vollziehenden Abfalle eines Bruchtheils der geistigen Substanz von dem höhern Bereiche des Seins ableitet; und dann bedarf er

wohl der generatianistischen Hypothese nicht mehr, als etwa zur Erklärung des Ursprungs der Leibseele, die als solche ebenso wie der Leib in keinem Falle anders, denn auf dem Wege der Zeugung, entstehen kann. Aber er kann den Präexistentianismus auch blos auf die ursprüngliche Entstehung des Menschen beschränken, und ihm in Bezug auf die weitere Fortpflanzung des Menschengeschlechtes keine Berechtigung mehr einräumen; und dann kann er, indem er für diese weitere Fortpflanzung zum Behufe ihrer wissenschaftlichen Erklärung nach einer anderweitigen Hypothese sich umsieht, dem generatianistischen Princip nicht mehr entgehen, einerseits deshalb, weil er von der Schöpfungsidee Nichts weiß, und anderseits aus dem Grunde, weil die generatianistische Hypothese in Einklang steht mit seinen höhern psychologischen Lehrsätzen. Denn wenn die Substanz des Geistes nicht einfach ist, sondern ebenso wie der Leib nur als zusammengesetztes Sein gedacht werden kann: so unterliegt es keinem Zweifel mehr, daß aus dieser Substanz eine andere der gleichen Art emaniren, und so Geist aus Geist erzeugt werden könne. Freilich könnte dagegen der Einwurf sich erheben, daß ja im Fortgange dieser Emanation der erzeugende Geist allmählig seine eigene Substanz gänzlich verlieren, und so zu sein aufhören müßte; aber dieser Einwurf kann, wenn man in das Gebiet der Vergleichungen sich flüchtet, wenn auch nicht, was unmöglich ist, gelöst, so doch in der Weise in den Hintergrund geschoben werden, daß er zuletzt dem Gesichtskreise sich entrückt. Man braucht eben nur den menschlichen Geist mit dem Lichte zu vergleichen, und man hat sein Ziel erreicht. Denn wie an dem einen Lichte sich ein anderes anzünden kann, ohne daß das erstere Etwas verliert, oder bei öfterer Wiederholung dieser Operation der Auflösung anheimfällt: so können auch aus dem Geiste, weil eben seine Natur der des Lichtes analog ist, andere Geister entspringen, ohne daß deßhalb der erstere dadurch zuletzt sein Sein verlieren müßte. Damit ist dann zwar, wie gesagt, für die wissenschaftliche Lösung des gedachten Einwurfes Nichts gewonnen, aber doch ein für die Phantasie plausibles Auskunftsmittel gefunden, um den Einwurf zunächst fallen lassen zu können.

Mit dem Generatianismus verbindet sich dann, wie wir bereits erwähnt haben, die Anathematisirung der fleischlichen Zeugung, und in Folge dessen auch der Ehe. Ist nemlich die Individualisirung des Geistes durch seine Verbindung mit der Materie bedingt, so muß, weil eben diese Verbindung der Natur des Geistes widerstreitet, und daher als etwas Widernatürliches eigentlich nicht sein sollte: auch die Individualität desselben unter diesem Gesichtspunkte aufgefaßt werden. Je mehr daher das geistige Wesen zerrissen und individualisirt wird, desto unnatürlicher wird auch sein Zustand sich gestalten müssen, und weil diese fortschreitende Individualisirung vermöge ihres Wesens eine immer tiefere Versenkung des Geistes in die Materie involvirt: so wird der Geist dadurch in gleichem Maaße auch immer mehr der bindenden Gewalt des Bösen anheimfallen, in welchem das Wesen der

Materie besteht. Daraus folgt von selbst, daß alles dasjenige, was wesentlich dieser Individualisirung der geistigen Substanz dient, und daher die letztere zur nothwendigen Folge hat, auf dem Standpunkte dieses Dualismus dem Anatheme verfallen müsse. Und da dieses vor Allem von der fleischlichen Zeugung gilt, deren wesentlicher Zweck eben in der Fortpflanzung und Vermehrung menschlicher Individuen besteht: so muß der Dualismus, von dem wir sprechen, folgerichtig nicht blos diese selbst, sondern auch die Ehe, wodurch sie erzweckt wird, schlechterdings verwerfen, und ihren Ursprung aus dem bösen Princip ableiten. — So reiht sich also hier ein widervernünftiges Princip an das andere, um die Kette der Consequenzen weiter zu führen. Nachdem bereits die ursprüngliche Entstehung des menschlichen Geschlechtes unter dem Gesichtspunkte der Schuld erschienen ist, wird nun auch die Ehe, die dessen Fortdauer bedingt, unter die gleiche Kategorie gestellt, und tritt so als eine unheilvolle Institution des bösen Princips hervor, eine Anschauung, die den Menschen als solchen nur noch tiefer herabsetzt, als es bisher geschehen ist. —

§. 29.

Wenden wir uns nun, nachdem wir den rein psychologischen Lehrinhalt hiemit zu Ende geführt haben, den psychologisch-ethischen Grundsätzen dieser dualistischen Anthropologie zu, so werden wir uns auch hier vergeblich bemühen, den in dieses Gebiet einschlagenden Lehrsätzen eine freundliche Seite abzugewinnen. Zunächst haben wir hier jene Idee in's Auge zu fassen, welche die Grundlage alles ethischen Lebens bildet, nämlich die Idee der Freiheit, und demnach die Lehre zu untersuchen, welche in Bezug auf die Freiheit in unserm dualistischen Systeme möglicherweise sich gestalten kann. Es ist klar, daß der Dualismus schon im Allgemeinen ohne Rücksicht auf diejenige Entwicklungsstufe desselben, die uns gegenwärtig vorliegt, von einer Freiheit des Menschen als solchen nicht sprechen kann. Denn nachdem er einmal die einheitliche Natur des Menschen zerrissen und an die Stelle derselben zwei in sich selbstständige Lebensmächte gesetzt hat, deren gegenseitige Verbindung, wenn auch durch eine Idee getragen, doch in sich selbst nur eine äußerliche ist: so kann er auch nur mehr der einen von beiden, dem Geiste, die Freiheit zuschreiben, während er die andere, die Seele, mit der von ihr getragenen Leiblichkeit, der Nothwendigkeit, unter welcher ihre Mutter, die Natur, steht, anheimfallen lassen muß, so daß diese leibliche Natur des Menschen nur dadurch, daß sie unter der Herrschaft des persönlichen Geistes steht, an der Freiheit des letztern theilnimmt, insofern nämlich, als dieser sich derselben zur Ausführung seiner freien Entschlüsse bedient. — Ist hiemit schon der Begriff der menschlichen Freiheit aus der ihm gebührenden Stellung verdrängt: so muß auf jener Entwicklungsstufe des Dualismus, auf welcher mit der einfachen Trichotomie auch noch der ethische Antinomismus zwischen Geist und Seele

sich verbindet, diese Freiheit gänzlich verschwinden. Denn das ganze Wesen des Menschen ist hier gebildet aus Bruchtheilen zweier Lebensmächte, die einander in ihrer ganzen Ausdehnung selbstständig gegenüberstehen, und da er außerdem in seiner Existenz nur das Resultat des Kampfes zwischen diesen beiden Mächten ist: so steht er auch in seinem Leben und in allen seinen Lebensäußerungen unter der unbedingten Herrschaft derselben, die jede Freiheit der Selbstbestimmung in ihm unmöglich macht. Die beiden kosmischen Mächte allein sind es, welche in ihm, wie in allen übrigen Dingen wirksam sich erweisen, nur daß ihre Wirksamkeit im Menschen eine eigenthümliche Gestalt annimmt, die sie in andern Dingen nicht besitzt, weil eben beide in ihm zu einer eigenthümlichen Bestimmtheit gediehen sind. Da der Geist nur ein Bestandtheil der göttlichen Natur selbst ist, und darum durch das Band substantieller Identität mit Gott zusammenhängt: so kann er nur als ein für sich willenloses Werkzeug dastehen, durch welches und in welchem Gott selbst wirksam ist; — und das Gleiche gilt auch von der Leibseele im Verhältniß zu dem entgegengesetzten kosmischen Princip. Weder der Geist also, noch die Seele, kann das Prärogativ der Freiheit für sich in Anspruch nehmen; um so weniger mithin der Mensch als solcher, der in dieser Beziehung ohnedies nur ein widernatürliches Wesen ist. Wie sollte auch dem Menschen eine Freiheit zugesprochen werden können, da sie Gott selbst nicht besitzt? Denn ein Gott, welcher in seiner Thätigkeit nach Außen nicht blos schlechterdings von einem ohne sein eigenes Zuthun daseienden Wesen abhängig, sondern durch dasselbe sogar noch genöthigt ist, sein eigenes Wesen gleichsam zu zerreißen, um im Stande zu sein, den Kampf mit demselben aufzunehmen, ist nicht einmal frei vom Zwange, geschweige denn von innerer Nothwendigkeit. An die Stelle der Freiheit tritt also hier überall die starre Nothwendigkeit, und darum ist auch der Mensch der unwiderstehlichen Gewalt der kosmischen Potenzen vollständig preisgegeben, so daß diese in ihm ohne ihn sich bethätigen, und ihren gegenseitigen Kampf bewerkstelligen. —

§. 20.

Hieraus ergibt sich nun von selbst, was in dieser dualistischen Hypothese von dem Wesen des sittlich Guten und sittlich Bösen, so wie von dem Unterschiede zwischen beiden zu halten sei. Daß in den Begriff des sittlich Guten und Bösen das Moment der freien Selbstbestimmung nicht aufgenommen werden könne, versteht sich dem oben Gesagten zufolge von selbst, und darum ist hier in der Bestimmung jenes Begriffes von dieser Freiheit ganz und gar Umgang zu nehmen. Das sittlich Gute kann mithin hier nur in der, wenn auch an sich nothwendigen Thätigkeit des Geistes als solchen gelegen sein, so daß also jede Handlung unter der Bedingung, aber auch nur unter der Bedingung sittlich gut ist, daß sie aus dem Geiste, als aus ihrem wirkenden

Princip entspringt. In analoger Weise müssen dann auch alle jene Handlungen sittlich böse sein, welche aus dem seelischen Princip im Menschen entspringen, mithin der Leiblichkeit des Menschen angehören, aber auch nur diese Handlungen mit Ausschluß aller übrigen. Der Unterschied zwischen Gut und Bös im Gebiete der menschlichen Thätigkeit gründet sich hier nicht auf deren Verhältniß zu einem über dem Menschen stehenden Gesetze, sondern auf das active Princip, aus welchem dieselbe hervorgeht. Die Neigungen und Begierlichkeiten der leiblichen Natur sind, eben weil sie dieser angehören und aus ihr sich ableiten, an sich böse, und ebenso und aus dem analogen Grunde ist auch alles dasjenige, was im Gebiete des Geistes sich vollzieht, und durch diesen principiirt ist, an sich gut. In beiden Fällen ist die einschlägige sittliche Eigenschaft unverlierbar. Aber weil die leibliche Natur im Menschen in stetem Kampfe mit dem Geiste liegt, und daher ihr wesentliches Streben unausgesetzt darauf hingerichtet ist, die Thätigkeit des Geistes zu binden und zu hemmen, und ihm so die Ausübung des Guten mehr und mehr unmöglich zu machen: so wird die sittliche Bosheit des Menschen in eben dem Maaße sich steigern müssen, als die Kraft des Geistes erschlafft, und derselbe in Folge dessen der bindenden Gewalt der Materie mehr und mehr anheimfällt, bis endlich auf der untersten Stufe dieser Depotenzirung des Geistes die Materie völlig die Alleinherrschaft erringt, und den Geist gänzlich unter ihre Botmäßigkeit bringt, womit dann der volle Sieg des Bösen entschieden ist. Wenn aber auch diese unterste Stufe nicht erreicht wird, und der Geist Energie genug sich wahrt, um der Nöthigung von Seite des Bösen gegenüber das Gute wenigstens in irgend welchem Grade zu üben: so werden doch auch diese guten Handlungen nicht ohne alle Befleckung von Seite des Bösen sein können. Denn wie der Geist selbst in Folge seiner selbstverschuldeten Verbindung mit der Materie, und in Folge der unmittelbaren Berührung, in welche er hiedurch mit dieser tritt, durch dieselbe inficirt und in seiner Reinheit getrübt wird: so müssen auch seine Lebensäußerungen vermöge ihres unmittelbaren Zusammenseins mit den Lebensäußerungen des leiblichen Princips durch diese stets befleckt und mit unsittlichen Momenten vermischt werden, so daß also keine That des Menschen, so glänzend und anscheinend sittlich sie auch immer sein mag, als vollkommen und in jeder Beziehung gut bezeichnet werden kann. Hieraus ist leicht ersichtlich, daß die Tugend in dieser Hypothese immer nur Etwas sehr relatives sein könne. Ueberhaupt und im Allgemeinen kann sie nur bestehen in der Energie des Geistes zur Ausübung des Guten gegenüber der bindenden und vom Guten abziehenden Macht der leiblichen Natur und ihrer sinnlichen Kräfte. Das äußere Mittel zur Gewinnung und Steigerung dieser Energie wird dann folgerichtig eine die leiblichen Kräfte möglichst schwächende und ertödtende Ascese sein müssen, weil nur durch möglichste Depotenzirung des einen Gegensatzes der andere stärker hervortreten, und seine eigenthümliche Energie bewähren kann. Je kräftiger und unge-

schwächter die niedere Lebensmacht im Menschen sich bewährt, um so mehr wird die höhere durch sie gebunden und in den Kreis des Bösen hineingezogen werden; je mehr dagegen die erstere sich abschwächt und in ihrer Energie herabgestimmt wird: um so mehr muß die letztere von jener Bindung befreit werden und zur Freiheit von dem Zwange des Bösen sich erheben, worin eben die Tugend besteht. Und diese Schwächung der leiblichen Potenz ist eben nur möglich auf dem Wege einer Ascese, die, unbekümmert um innere Vervollkommnung, ihre Waffen ausschließlich gegen die leibliche Natur richtet, und mit unerbittlicher Gewalt deren Kräfte zu schwächen und zu zerstören sucht. — Wie finster und niederdrückend ein solches sittliches Verhalten dem unbefangenen Blicke des natürlichen Bewußtseins erscheinen müsse, brauchen wir kaum zu sagen. Von einem höhern sittlichen Aufschwunge, der auf göttlicher Gnade und freier Selbstbestimmung beruht, und unter dem Lichte einer Idee steht, findet sich hier überall keine Spur, und darum kann hier auch das sittliche Leben von keiner freudigen Begeisterung für die Tugend getragen werden. An ihre Stelle tritt vielmehr ein finsterer Haß gegen die eigene leibliche Natur selbst, und gegen Alles, was mit ihr zusammenhängt, und dieser muß alle Freudigkeit des Lebens von Grund aus zerstören. Trägt der Mensch den Satan in seiner eigenen Natur, und sieht er ihn überall, wohin er sich wendet, so muß er Allem, was ihn umgibt, und zuletzt seinem eigenen Dasein grollen. Gewiß eine Lebensanschauung, um welche Niemand zu beneiden ist, besonders wenn gerade auf der stetigen Nährung und Steigerung dieses Grolles das sittliche Leben selbst beruht, wie es hier der Fall ist. So kann ein Mensch, der auf der tiefsten Stufe sittlicher Verworfenheit steht, als ein Ideal der Tugend erscheinen, wenn er nur jenen Haß gegen seine sinnliche Natur, und gegen Alles, was mit ihr zusammenhängt, nicht erlöschen läßt. Von bestimmten sittlichen Pflichten ist ohnedies keine Rede, wie denn der Pflichtbegriff in diesem Systeme überhaupt keine Stelle finden kann. Doch wäre all dieses noch das Geringere, wenn nur auch diese Sittlichkeitslehre in der dualistischen Hypothese wissenschaftlich wenigstens aufrecht erhalten werden könnte. Aber wie sollte dieses möglich sein, wenn Leib und Geist im Menschen der Nothwendigkeit der kosmischen Mächte willenslos anheimgegeben sind? — Es läßt sich nun einmal nicht leugnen: Ohne Freiheit gibt es keine Sittlichkeit, und was nach Aufhebung der erstern immer noch von sittlichen Momenten gesprochen werden mag, ist im gelindesten Falle die Frucht eitler Selbsttäuschung, wobei freilich nicht zu leugnen ist, daß diese Selbsttäuschung selbst wiederum aus der Nothwendigkeit entspringt, die furchtbaren Consequenzen des Systemes dem Gesichtskreise zu entrücken, und deren practische Anwendung zu verhindern, — eine Nothwendigkeit, die durch die Interessen des geselligen Lebens selbst gebieterisch jedem aufgelegt wird, der sein natürliches und christliches Bewußtsein bis zu dem Grade übertäubt hat, daß er sich zum Anschlusse an solche Grundsätze, wie sie uns hier vorliegen, verstehen konnte.

§. 31.

Nach diesen ethischen Prämissen muß sich denn nun auch das teleologische Moment der dualistischen Anthropologie gestalten. Wenn das höchste Unglück des Geistes darin besteht, daß er in den Banden der Materie gefangen gehalten ist, und in Folge dessen dem höhern idealen Lebenskreise, dem er eigentlich angehört, fern steht: so wird auch umgekehrt sein höchstes Gut darin gelegen sein müssen, daß er auf dem Wege fortschreitender Selbstbefreiung von der Materie wiederum zum unmittelbaren lebendigen Zusammenhange mit jener höhern Lebensregion, als dem Gebiete des Idealen und Geistigen, sich emporhebt. Und das muß denn auch das höchste Ziel seines Lebens, sowie die höchste Aufgabe sein, deren Realisirung ihm in dieser Welt obliegt. Dahin muß der Geist wieder zurückkehren, wovon er durch seine eigene Schuld sich entfernt hat. Hat er vorher die Finsterniß sich statt des Lichtes zum Antheil genommen, so muß er nun die Schrecken der Finsterniß wieder durchbrechen, um das Licht in seiner vollen Klarheit wieder zu gewinnen. — Sieht man sich nun aber nach den Mitteln um, welche dem Geiste zur Erreichung dieses seines Zieles vorliegen: so ist es klar, daß dieselben im praktischen Gebiete sich sämmtlich in der Tugend concentriren müssen; denn die Tugend besteht, wie wir gehört haben, in der möglichsten Freiheit des Geistes von der Gewalt der Materie, und diese Befreiung ist eben die Grundbedingung zur Wiedererringung jenes unmittelbaren Verbandes mit dem Idealen, dessen der Geist in seinem Falle unglücklicherweise verlustig gegangen ist. Die Tugend also, wie sie selbst wiederum durch die oben geschilderte finstere Ascese vermittelt ist, ist die nothwendige practische Vorbereitung zur Lösung der höchsten Lebensaufgabe des menschlichen Geistes, und nur durch sie ist er in den Stand gesetzt, sein höchstes Gut wirklich zu erreichen. Aber eben weil sie bloß Vorbereitung ist, ist sie noch nicht dasjenige, dessen Besitz zugleich auch der Besitz des höchsten Gutes wäre. Ohnehin hängt das praktische Gebiet zu enge mit dem Empirischen und Materiellen zusammen, als daß in ihm das Höchste gesucht und gefunden werden könnte. Die wirkliche Aneignung des höchsten Gutes muß also in ein anderes Gebiet des Geistes fallen, und dieses kann dann natürlicherweise kein anderes sein, als das Gebiet der Erkenntniß, und zwar das der anschauenden Erkenntniß, weil der Geist nur in dieser und durch diese in unmittelbare Berührung mit dem Idealen tritt und treten kann. So ist es denn die Aufgabe des Geistes, auf der Grundlage der praktischen Tugend zur unmittelbaren Anschauung des Idealen sich emporzuheben, damit er so in sein eigentliches Lebenselement wieder eintrete, und in ihm sein Glück und seine Seligkeit finde. Aber das menschliche Erkennen ist nicht schon an und für sich zur mystischen Anschauung geeigenschaftet; denn nicht bloß ist es fortwährend dem Strome der sinnlichen Eindrücke preisgegeben, die die Reinheit des intellectuellen Blickes trüben, sondern es schließt auch in sich selbst anderweitige niedrigere Erkenntnißstufen

ein, die zuerst in continuirlichem Fortgange durchschritten werden müssen, bevor die höchste Stufe der Erkenntniß, die mystische Anschauung, erreicht werden kann. Darum sind denn nicht bloß im praktischen, sondern auch im theoretischen Gebiete gewisse Vorbedingungen nothwendig, um die Erreichung des Höchsten zu ermöglichen, und diese bestehen darin, daß der Geist von den Illusionen der Sinnlichkeit sich möglichst zurückzieht, und dann, in sich selbst versenkt, vorerst durch die niedern Erkenntnißstufen sich hindurch zu arbeiten sucht, um endlich auf die höchste Stufe sich emporzuschwingen. So wird dann zuletzt, wie mit Einem Schlage, das Licht der Anschauung in ihm aufgehen, und dieses Licht wird eine solche Fülle von Seligkeit und Begeisterung über ihn ausgießen, daß er hievon ganz hingerissen wird, und wie außer sich kommt. Hiemit ist das Höchste erreicht, und es bleibt dann dem Geiste Nichts mehr zu wünschen übrig. Was aber einmal errungen ist, das ist auch für immer errungen; ist der Geist Einmal wiederum in den unmittelbaren Zusammenhang mit dem Reiche des Idealen eingetreten: so ist damit auch ein für allemal wieder jener ursprüngliche Lebensverband hergestellt, der in Folge der uranfänglichen Verschuldung des Geistes sich gelöst hatte, und kann nun nicht mehr zerrissen werden. Darum kann von nun an der Geist auch nicht mehr durch die Befleckung der Materie getrübt und verunstaltet werden; denn er ist in der Schauung in ein Gebiet eingetreten, bis zu welchem die zerstörende Gewalt der Materie nicht hinaufreicht. Und daraus folgt von selbst: daß derjenige, welcher einmal auf die Höhe der Schauung sich emporgeschwungen hat, allen Lüsten und Leidenschaften seiner leiblichen Natur freien Lauf lassen könne, ohne daß er dadurch nur im Geringsten sittlich befleckt, oder in dem einmal errungenen Besitze seines höchsten Gutes gestört werden könnte. Er ist seines Heiles sicher, und kann dasselbe nicht mehr verlieren. Für ihn hört jeder Unterschied zwischen Gut und Bös auf, und die Art und Weise seines Handelns wird zu einer ganz gleichgiltigen Sache. So schlägt die finstere Ascese, die der Dualismus dem Menschen auflegt, auf dieser Linie in ihr gerades Gegentheil um, und macht einem vollständigen Antinomismus Platz, einem Antinomismus, der um so verabscheuungswürdiger ist, als er im Menschen nicht der Verzweiflung an der eigenen Rettung entspringt, sondern vielmehr aus der Gewißheit über sein eigenes Heil sich ableitet. —

Es ist klar, daß solche Grundsätze mit der Lehre des Christenthums, wie dieselbe von der Kirche getragen und festgehalten wird, sich nicht vereinbaren lassen. Der ganze ethisch-antithetische Dualismus steht, wie sich aus dem Bisherigen wohl zur Genüge ergeben hat, mit der alt-heidnischen dualistischen Religionsanschauung parallel, und wie daher diese letztere mit dem christlichen Princip im Widerstreite steht, so gilt das nämliche auch von dem ihr entsprechenden speculativen Systeme. Wenn also dennoch der Versuch gemacht werden soll, christliche Ideen in diese dualistische Lehre aufzunehmen, und sie mit den dualistischen Ideen zu verschmelzen: so ist dieses nur dadurch möglich,

daß die erstern ihres eigenthümlichen Inhaltes entkleidet, und nach den Forderungen des Systemes, in das sie eingereiht werden sollen, umgestaltet werden. Dieß wird besonders auch in Bezug auf jene Ideen und Principien des Christenthums der Fall sein müssen, welche in nächster Beziehung zum Menschen stehen, und insoferne in das anthropologische Gebiet einschlagen. Es wird unsere Aufgabe sein, die Art und Weise, wie der Dualismus die letztgenannten Ideen und Principien des Christenthums umzugestalten und beziehungsweise zu verstümmeln genöthigt ist, um sie für seine Zwecke gebrauchen zu können, näher in's Auge zu fassen. —

§. 32.

Bekanntlich baut sich die Erlösungstheorie, welche den Mittelpunkt der ganzen christlichen Lehre bildet, auf der Voraussetzung des Sündenfalles des ersten Menschen und der Vererbung der Schuld und Strafe dieser Sünde auf alle Nachkommen desselben auf. Will also der Dualismus es versuchen, die Erlösungstheorie als Moment seines eigenen Inhaltes in sich aufzunehmen: so wird er vorerst jener Voraussetzung derselben sein Augenmerk zuwenden und sie in seinem Sinne erklären müssen. Für diese Erklärung ist jedoch schon in den früher entwickelten psychologischen Lehrsätzen des dualistischen Systems Vorsorge getroffen. Denn es kann schon von vorneherein keinem Zweifel unterliegen, daß in der dualistischen Hypothese der Sündenfall des ersten Menschen mit jener uranfänglichen Verschuldung des Geistes zusammenfallen müsse, in Folge deren er in die Materie herabgesunken und in die Gewalt des Bösen gerathen ist. Und ist dieses der Fall, dann ist damit von selbst auch das Problem der Erbsünde gelöst. Denn da jeder Mensch vom ersten Augenblicke seines Daseins an in seiner leiblichen Natur und deren Begierlichkeit das Böse in sich trägt, und desselben während seines ganzen Daseins sich nicht zu entledigen vermag, so ist er nothwendig schon in seinem Ursprunge und während der ganzen Dauer seiner Lebenszeit mit der Sünde behaftet, und wie er die leibliche Natur von seinen Erzeugern erhält, so ererbt er in dieser auch die Sünde von ihnen. Darin liegt in der That keine Schwierigkeit, und es darf uns daher nicht wundern, wenn der Dualismus all dieses als etwas Selbstverständliches voraussetzt. —

Interessanter ist natürlich die Frage, wie in einer solchen Voraussetzung die Erlösungslehre selbst sich gestalten müße, und daher müssen wir uns derselben hier unmittelbar zuwenden. — Wenn nun aber die Erlösungstheorie die Grundlehre des Christenthums bildet, so hat diese Theorie selbst wiederum zu ihrem Mittelpuncte die Lehre von der Person des Erlösers. Denn offenbar muß von der Art und Weise, wie diese Person des Erlösers gedacht wird, der gesammte Inhalt der Erlösungslehre abhängig sein. — Haben wir also hier zunächst der dualistischen Erlösungslehre unsere Betrachtung zuzuwenden,

so müssen wir, um dieselbe gehörig ableiten zu können, vorerst untersuchen, was in der dualistischen Hypothese aus der Person des Erlösers werden müsse; denn stellen wir dann die in dieser Beziehung gewonnenen Resultate mit den anderweitigen dualistischen Lehrsätzen, die wir bis nun entwickelt haben, zusammen, so wird sich uns hieraus von selbst der Inhalt der in diesem Systeme möglichen Erlösungstheorie ergeben. —

§. 33.

Wenn der Dualismus schon im Allgemeinen, abgesehen von der ethisch-antithetischen Form, in welcher wir ihn gegenwärtig vor uns haben, in seiner Anwendung auf den Menschen wesentlich die Folge hat, daß die einheitliche Natur des Menschen zerrissen wird, und an die Stelle derselben zwei Naturen treten, die beide nur äußerlich mit einander verbunden sind: so sieht man leicht, daß dadurch der Fundamentalgrundsatz der kirchlichen Christologie, nach welchem in Christus zwei Naturen und nur Eine Person ist, insofern wesentlich beeinträchtigt wird, als in der gedachten Voraussetzung in ihm eigentlich drei Naturen sich vorfinden müssen, die seelisch-leibliche, die geistige und die göttliche. Hiemit ist offenbar der kirchliche Standpunct schon verlassen, und will man nun diese Dreitheilung in Christus der vorausgesetzten Hypothese zu Lieb wirklich aufrecht erhalten: so wird man sich genöthigt sehen, entweder die Kirche in ihrem Lehrinhalte eines Irrthums zu bezichtigen, oder, wenn man dieses nicht will, wenigstens die Ausdrucksweise, deren sie sich zur bestimmten Fassung dieses Dogmas bedient hat, als eine inadäquate und ungenügende zu erklären. Aber es ist leicht ersichtlich, daß diese Unterscheidung zwischen Inhalt und Ausdrucksweise völlig unzulässig sei, und daß somit derjenige, der die kirchliche Fassung des Dogmas verwirft, sich eben dadurch auch an dem Inhalte desselben vergreife: denn im Ausdrucke ist zugleich auch der Sinn, also der Inhalt des respectiven Glaubenssatzes bestimmt, und der erstere kann daher nicht preisgegeben werden, ohne daß nicht zugleich auch der letztere verloren geht. Wenn also der Dualismus seinen eigenen Lehrsätzen zu Liebe diesen Schritt thut, die Unfehlbarkeit der Kirche in ihrer Ausdrucksweise in Abrede stellt, und in Folge dessen die kirchliche Fassung des Dogmas der Incarnation verwirft: so hat er eben damit auch dessen Inhalt von sich gewiesen; und nun mag er dasselbe wissenschaftlich bestimmen wie er will, er wird dem Irrthum nie mehr entgehen können. Wie dieser Irrthum sich gestalten möge, ist natürlicher Weise im Voraus nicht zu bestimmen; denn dem Rationalismus, dessen Bahn einmal betreten ist, stehen eine Menge Möglichkeiten zu Gebote, den Inhalt eines Dogmas umzudeuten; doch aber wird derselbe kaum eine Deutung zu Stande bringen, die nicht auch in andern Gebieten heimisch wäre. Die Läugnung des einen Gliedes des Dogmas, der Zweiheit der Naturen nämlich, wird

wohl auch die Läugnung das andern Gliedes, der Einheit der Person in Christus, nach sich ziehen, — ein Lehrsatz, der wohl auch anderwärts sich vorfindet, wie sich bald zeigen wird. —

Doch hier beschäftigt uns nicht so fast der Dualismus im Allgemeinen, als vielmehr die besondere Form desselben, die wir als die ethisch-antithetische zu bezeichnen pflegen. Fragen wir also, wie sich in dieser Hypothese die Christologie gestalten müsse: so werden in Bezug auf diese Gestaltung drei Möglichkeiten vorliegen. Wenn nämlich die Materie das an sich böse Princip ist, und deßhalb die göttliche Natur mit ihr nicht in unmittelbare Berührung treten kann: so kann hievon auch in der Person des Erlösers keine Ausnahme stattfinden. Eine solche unmittelbare Berührung der göttlichen Natur mit der Materie, ja noch mehr als diese, wäre aber in Christus gegeben, wenn in ihm die göttliche und menschliche Natur zur hypostatischen Einheit verbunden sein würden. Denn die menschliche Natur schließt ja als solche in ihrem seelisch-leiblichen Lebenselemente das materielle Princip wesentlich ein, und darum müßte dieses in der Voraussetzung einer hypostatischen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus in die innigste Verbindung mit der göttlichen Natur in der Person des Erlösers treten, was, wie oben gesagt worden, schlechterdings unzuläßig ist. Um daher die göttliche Natur in Christus vor der unmittelbaren Berührung mit der Materie zu bewahren, muß nothwendig nach Aufhebung der hypostatischen Union entweder die Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Natur des Erlösers geleugnet und in einen bloßen Schein aufgelöst werden, oder aber man muß seine Gottheit fallen lassen, und ihn nach seiner höhern Natur zu einem bloß untergeordneten ungöttlichen Wesen herabsetzen; oder endlich es müssen, wenn keines von beiden geschehen soll, die beiden Naturen in ihm unverbunden neben einander gestellt werden, so daß die göttliche Natur in der menschlichen bloß wohnt, wie in einem Tempel, aber in keiner anderweitigen innern Verbindung mit derselben steht. — Das also sind die drei möglichen Arten, wie die Person des Erlösers in dieser dualistischen Hypothese aufgefaßt werden kann. Daß diese drei Kategorien selbst wiederum gewisser Variationen fähig sind, wobei jedoch der wesentliche Inhalt derselbe bleibt, versteht sich wohl von selbst. So kann z. B. die Läugnung der wahren Menschheit des Erlösers zu einer bloßen Verstümmlung der letztern sich herabstimmen, wobei die Realität des noch restirenden Theiles derselben nicht verloren geht; — oder es kann dieselbe auch in der Weise sich gestalten, daß die menschliche Natur des Erlösers nicht in Schein sich auflöst, sondern selbst vergöttlicht wird u. dgl. Was insbesonders noch die letztere der drei möglichen Auffassungsweisen der Person Christi betrifft: so kann dieselbe auch durch die Präexistenzlehre motivirt sein: sofern nämlich im Falle, daß die Seele des Erlösers, wie alle übrigen Seelen, vor ihrer Verbindung mit dem Leibe und mit dem göttlichen Logos schon existirt hat, eine hypostatische Einigung derselben mit dem letztern nicht mehr

denkbar ist, und daher jene Einigung nur mehr als eine moralische gedacht werden kann. — Wie aber immer die Variationen des Einen Themas, oder die Motivirung desselben beschaffen sein möge; immer sind und bleiben doch die obengenannten drei Grundhäresien das einzig mögliche, was im Gebiete der Christologie in Folge dieses dualistischen Standpunctes zu Tage treten kann; denn eine anderweitige Auffassungsweise der Person des Erlösers ist in der gedachten Voraussetzung schlechterdings undenkbar. Hiemit ist uns aber auch schon der Weg angedeutet, welchen die Erlösungslehre selbst in der dualistischen Hypothese einschlagen muß. —

§. 34.

Die erste Folge nämlich, welche in der gedachten Beziehung aus den dualistischen Lehrsätzen sich ableitet, wird in der Beseitigung des großen Opfers der Erlösung bestehen müssen. Die Idee des Opfers ist schon an sich und im Allgemeinen unverträglich mit dem dualistischen Princip; denn sie setzt wesentlich voraus, daß der Mensch zu Gott im Verhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer stehe, was bekanntlich der Dualismus in jeder Beziehung in Abrede stellt, weil er die Schöpfungsidee gar nicht kennt. Eben darum muß ihm denn auch die Idee eines von dem Gottmenschen vollbrachten erlösenden Opfers verloren gehen, um so mehr, als dieses factisch den höchsten Möglichkeitsgrund jedes anderweitigen Opfers bildet. Und in der That läßt sich dieses Resultat in keinem Falle abwenden, sei es nun, daß der eine oder der andere der drei oben erwähnten Irrthümer in Bezug auf die Person des Erlösers festgehalten wird. Denn ist Christus nicht wahrer Mensch, so ist er auch nicht opferfähig, und kann sonach von einem Erlösungsopfer überhaupt nicht mehr die Rede sein; ist er dagegen nicht wahrer Gott: so ist sein Opfer, wenn anders dasselbe in der gedachten Hypothese noch zur Sprache kommen soll, nicht mehr satisfactorisch, weil nur ein Gott der verletzten göttlichen Gerechtigkeit volle Genugthuung leisten kann; hypostasirt endlich in Christus die menschliche Natur nicht in der göttlichen Person, und sind beide Naturen nur moralisch mit einander geeinigt: dann ist sein Opfer nicht mehr von unendlichem Verdienst, und kann daher nicht mehr als der in sich unerschöpfliche Quell der Gnade sich darstellen. In jedem Falle also wird hier das Opfer der Erlösung zur Unmöglichkeit, und kann daher nicht mehr aufrecht erhalten werden. Hiemit ist nun freilich die Erlösungslehre ihres centralen Inhaltes entleert, und Hand an die eigentliche Wurzel des Christenthums gelegt. Ist einmal die Idee des Gottmenschen und seines erlösenden Opfers verschwunden: was soll dann von dem Christenthume noch übrig bleiben? —

Ist dieses das negative Moment der dualistischen Erlösungslehre: so wird es nicht schwer sein, auch das positive Moment derselben aus den bereits vorliegenden Obersätzen abzuleiten. Diesen zufolge kann hier die Erlösung offenbar

keinen andern Zweck mehr haben, als den Proceß der Befreiung der Geister aus den Banden der Materie, und in Folge dessen deren Rückkehr in das Gebiet des Idealen zu vermitteln. Durch die Erlösung soll der ursprüngliche kosmische Proceß wieder rückgängig gemacht werden. Wenn der anfängliche Kampf zwischen den kosmischen Mächten die Folge hatte, daß ein Theil der geistigen Substanz in der Materie sich verlor, und von derselben gebunden und individualisirt wurde, so sollen nun diese geistigen Elemente durch die Erlösung und in derselben von der Gebundenheit in der Materie wieder befreit, und zur ursprünglichen Einheit mit dem Urgeiste zurückgeführt werden. Die Erlösung sinkt also hier zu einem rein physischen Vermittlungsprocesse herab, dessen Zweck darin besteht, die durch den ursprünglichen kosmischen Proceß herbeigeführten Folgen wieder aufzuheben, und das Geistige aus seiner Verlorenheit in der Materie wieder zur anfänglichen Einheit zurückzubringen. Darum ist der Erlöser in der Welt erschienen, um vorerst durch Lehre und Beispiel den Menschen zu zeigen, wie die Befreiung des Geistes von der Materie und die Rückkehr desselben in das höhere Gebiet der reinen Geistigkeit zu bewerkstelligen sei, und nachdem er diese Aufgabe gelöst, ist er selbst wiederum in die Region der geistigen Welt zurückgekehrt, um von da aus durch den Geist, den er gesendet hat, jene Befreiung der Geister und ihre Rückkehr zum Urgeiste fortwährend zu vermitteln und zu fördern. So wird also durch das Medium des heiligen Geistes die Erlösung aus der Objectivität in die Subjectivität eingeführt, so fern der Mensch durch diesen zur Stufe der mystischen Anschauung emporgeführt wird, welche, wie wir bereits gehört haben, die Grundbedingung des menschlichen Heiles ist, aber andererseits dasselbe auch vollkommen sicher stellt. Jedoch wie die objective, so ist auch diese subjective Erlösung ein rein physischer Proceß, und zwar aus dem Grunde, weil der menschliche Geist für sich durchaus keine Freiheit hat, und daher seine Erhebung zur Schauung nur das Resultat einer absolut nöthigenden Wirksamkeit des göttlichen Geistes sein kann, die sich in ihm ohne ihn vollzieht, und zu der er sich nur gewissermassen wie ein willenloses Werkzeug verhält. Man nennt diese Wirksamkeit des göttlichen Geistes in der gewöhnlichen Sprache der Kirche Gnade. — Hiemit ist nun aber die subjective ebenso wie die objective Erlösung ganz und gar in die Hand Gottes gelegt, so zwar, daß der Mensch selbst schlechterdings keinen Theil daran hat; und daraus folgt unstreitig von selbst, daß, wenn viele Menschen der Erlösung nicht theilhaftig werden, die Schuld hievon in keiner Weise an ihnen selbst liegen könne. Denn wer willenlos unter der Zucht der Nothwendigkeit steht, dem kann es nicht zugerechnet werden, wenn er dasjenige nicht erreicht, was er bloß durch einen von ihm selbst unabhängigen nöthigenden Proceß zu erreichen vermag. Die Ursache jener Erscheinung muß daher ausschließlich in Gott selbst gelegen sein, und hieraus ergibt sich, gewissermassen als Schlußstein dieses ganzen Systems die finstere Lehre von einer absoluten Prädestination und Reprobation. Gewisse Menschen

hat Gott von vorneherein ausgewählt zum Heile, und diese führt er denn auch durch den nothwendigen physischen Proceß der mystischen Schauung zu demselben hin. Sie können daher ihres Heiles nie verlustig gehen, dasselbe ist in ganz absoluter Weise sicher gestellt. Die übrigen Menschen dagegen sind ebenso von vorneherein und ohne jede vorausgesetzte Bedingung — die ja doch nur in dem Mißbrauch einer Freiheit bestehen könnte, die sie nicht besitzen, — zur Verwerfung bestimmt, und werden zu dieser in gleicher Weise mit physischer Nothwendigkeit hingetrieben, wie die erstern zum Heile. Was sie auch thun mögen: ihre Verwerfung ist ein für allemal beschlossen, und sie vermögen derselben auf keine Weise zu entgehen. — Gewiß ein würdiger Schlußstein dieses ganzen Erlösungssystemes! Was muß doch aus dem Menschen werden in den Händen des Irrthums? Ein Wesen, monströs in sich, monströs in allen seinen Beziehungen, und darum auch unterliegend einem monströsen Fatalismus! Wäre der Mensch wirklich das, was er hier sein soll, dann müßte man in der That von ihm sagen, es wäre besser für ihn, wenn er gar nicht geboren wäre, wie denn auch der Dualismus dieses wirklich principiell zugesteht. Nein, der Mensch muß eine höhere, freundlichere Stellung im Gebiete der Schöpfung einnehmen, und wenn er auch unter manchen Uebeln und Unvollkommenheiten schmachtet, so können diese ihn dennoch nicht bis zu dem Grade entstellen, daß man, wie es hier der Fall ist, mit Eckel und Entsetzen das Auge von ihm wegwenden müßte. —

§. 35.

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun leicht, unter welchem Gesichtspuncte in der dualistischen Lehre die Geschichte der Menschheit aufzufassen sei. Da der kosmische Proceß wesentlich zwei Perioden in sich schließt, nämlich die Periode des Abfalles der Geister von Gott, und die der Rückkehr derselben zu ihm: so müssen diese beiden Perioden auch in der Geschichte der Menschheit zur entsprechenden Erscheinung kommen. Dieselbe muß sich demnach ebenfalls in zwei große Epochen theilen, wovon die eine den Abfall, die andere dagegen die Rückkehr der Geister zu Gott repräsentirt, und da der Abfall durch die relative Uebermacht des bösen, die Rückführung aus der Tiefe des Abfalles aber durch die relative Uebermacht des guten Principes bedingt ist: so muß also die erste Periode der Menschengeschichte als die der Herrschaft des bösen, die zweite dagegen als die Periode der Herrschaft des guten Principes bezeichnet werden. Jene ist die Zeit des alten, diese die Zeit des neuen Testamentes. Im alten Testamente sank der Geist in successivem Fortschritte immer mehr in die Knechtschaft der Materie hinab, und zwar gerade vermöge des Gesetzes, das während dieser Zeit herrschte. Denn dieses hatte nicht bloß in seinem ganzen Umfange ein ganz irdisches oder fleischliches Gepräge: sondern es schrieb auch die Ehe vor und gestattete selbst die Polygamie, und zwar in

der Absicht, das Menschengeschlecht möglichst zu vermehren, dadurch das geistige Wesen mehr und mehr zu individualisiren, und so der Knechtschaft der Materie zu unterwerfen. Diese Thatsachen lassen sich offenbar nur durch die Voraussetzung erklären, daß in der ganzen Zeit des alten Bundes das böse Princip ausschließlich herrschte, und daß deßhalb auch das Gesetz des alten Bundes dem bösen Princip entstammte. Darum mußte der neue Bund damit beginnen, daß durch Christus die Macht des bösen Princips gebrochen und sein Gesetz aufgehoben wurde, um so der Herrschaft des guten Princips mit seiner versöhnenden Wirksamkeit Platz zu machen. Nur über das Fleisch also, welches immer böse ist und böse bleibt, kann im neuen Bunde das Gesetz noch Gewalt haben, der Geist aber ist in der Erlösung über dasselbe erhoben, und kann von den Schrecken und Drohungen desselben nicht mehr berührt werden. — So findet denn auch im Gebiete der menschlichen Geschichte das Princip des ethisch=antithetischen Dualismus seine Anwendung und Verwirklichung; die eine Hälfte derselben verhält sich zu der andern nicht mehr wie Unvollendetes und Vollendetes; sondern wie Entgegengesetztes zu Entgegengesetztem; der Unterschied ist auch hier in den Gegensatz umgeschlagen. —

Hieraus folgt nun aber wiederum, daß Christus dem menschlichen Bewußtsein in keiner Weise als Gesetzgeber, sondern nur als Versöhner sich darstellen könne. Christus ist der Befreier vom Gesetze, nicht aber ist er selbst Urheber desselben. Würde er selbst ein Gesetz gegeben, oder irgend welche Gesetze des alten Bundes neu bestätigt haben; so würde er eben dadurch aufgehört haben, Versöhner zu sein; er hätte den Geist auf's Neue in jene Bande geschlagen, in welchen er im alten Bunde gefangen lag; und weit entfernt, ihn zu erlösen, hätte er vielmehr dessen Botmäßigkeit unter der Herrschaft des bösen Princips neuerdings bestätigt und befestigt. Christus ist also in keiner Weise als Gesetzgeber zu denken; nur als Versöhner zwischen Gott und uns kann und darf er uns erscheinen; denn er ist in der That Nichts anderes, als das Organ, in welchem Gott sich zu uns herabläßt, um uns, respective unsere Geister, an sich zu ziehen, und so die Spaltung wieder aufzuheben, die durch das ursprüngliche Herabsinken der Geister in die Materie in das All eingetreten ist. Hiebei soll das menschliche Bewußtsein stehen bleiben, und es ist ihm nicht gestattet, dem Erlöser noch eine weitere Eigenschaft beizulegen, die mit dem Wesen der Erlösung im Widerspruch steht. —

§. 36.

Wir haben nun noch die Lehre von den letzten Dingen des Menschen in's Auge zu fassen, wie dieselbe in jener dualistischen Hypothese, die wir gegenwärtig behandeln, sich gestalten muß. Wir haben bereits zum öftern gehört, daß die Verbindung des Geistes mit der Materie für ihn ein Uebel und eine Strafe sei, und daß deßhalb das Uebel und die Strafe für ihn um

so mehr sich steigern müsse, je tiefer er in die Materie versinkt, und je mehr er demzufolge von dieser gebunden wird. Dieses vorausgesetzt, werden die sich hieraus ergebenden eschatologischen Grundsätze nicht schwer zu finden sein. Handelt es sich nämlich um die Belohnung des Guten, so kann dieselbe nur in der vollen Befreiung des Geistes von der Materie und in der dadurch bedingten Rückkehr desselben in das Reich des Idealen gelegen sein; handelt es sich dagegen um die Bestrafung des Bösen, so kann dieselbe ebenso umgekehrt nur in der noch tiefern Verstrickung des Geistes in die Materie bestehen. Im letztern Falle muß also der Geist nach dem Tode des Leibes entweder in tiefer stehende Körper, wo er von der Materie noch mehr gefesselt ist, gebannt (Metempsychose), oder aber er muß in die Unterwelt, als das Centrum des Reiches des Bösen selbst hinabgestoßen werden. Im erstern Falle dagegen erringt er entweder sogleich nach dem Tode des Leibes die Freiheit von der Materie, oder aber er gewinnt dieselbe, falls er deren noch minder würdig ist, erst in successiver Wanderung durch immer vollkommenere Leiber. Allein da die Geister doch nur Emanationen Gottes sind: so ist es klar, daß Gott die Momente seiner eigenen Substanz nicht einer ewigen Strafe anheimgeben könne, weil ja zuletzt in diesen doch nur ihn selbst dieses Schicksal treffen würde. Die Strafe kann somit für sie nur läuternd sein, und wenn sie daher diesen Läuterungsproceß vollendet haben, wird sie Gott wieder in sich zurücknehmen müssen, so daß also eine allgemeine Apokatastasis der Geister den Schluß des ganzen kosmischen Processes bilden wird, wobei jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß nach Vollendung dieses gegenwärtigen Weltprocesses wieder ein neuer, diesem ähnlicher folgen könne. Eine Auferstehung des Fleisches aber, in dem Sinne nämlich, wie sie das Christenthum lehrt, kann in dieser Lehre keine Stelle finden: denn hier ist ja die Befreiung des Geistes von dem Leibe als dem an sich bösen Princip das höchste Ziel und die höchste Seligkeit des erstern, und eine Wiedervereinigung des Geistes mit dem Leibe wäre daher zugleich auch ein erneuter Verlust dieser Seligkeit, der ohne Voraussetzung einer wiederholten Verschuldung von Seite des Geistes nicht denkbar ist. — Wenn jedoch Gott die Geister aus der Materie wieder in sich zurücknimmt, so können sie in dieser Rückkehr zu ihm ihre Individualität nicht mehr beibehalten, weil ja diese, wie wir früher gehört haben, nur durch ihre Verbindung mit der Materie bedingt ist. Es muß also im Jenseits diese Individualität, und mit ihr auch das individuelle Bewußtsein aufhören, und der Geist in die Allgemeinheit der göttlichen Substanz sich auflösen. Und so kann in der dualistischen Hypothese von einer persönlichen Unsterblichkeit des Geistes nur in soferne die Rede sein, als etwa nach der allgemeinen Apokatastasis wieder ein neuer Abfall der Geister, und damit ein neuer Weltentwicklungsproceß zum Eintritt kommt, wo dann die Geister wieder individuell werden können. An und für sich aber hebt das dualistische Princip die persönliche Unsterblichkeit schlechterdings auf;

und wenn sie dennoch beibehalten wird, so ist dieses bloß einer glücklichen Inconsequenz und der mächtigen Stimme des natürlichen Bewußtseins zu danken, was auch von allen übrigen mildernden Modificationen gilt, die in Bezug auf die einzelnen Lehrsätze dieses Systems hie und da etwa eingeführt werden mögen. — Damit ist also dem Menschen auch das Letzte noch geraubt, was ihn in der unglücklichen, leidensvollen Stellung, die er der dualistischen Lehre gemäß in der Welt einnimmt, noch aufrecht erhalten könnte, und so ist er gänzlich der Verzweiflung und dem finstern Haß gegen alles Bestehende, das doch nur Unheil für ihn in seinem Schooße birgt, anheimgegeben. Hiemit hat sich dieses anthropologische Lehrsystem die Krone aufgesetzt. —

§. 37.

Wenn wir nun aber noch einmal das Ganze dieser Lehre überblicken, so kann es uns nicht entgehen, daß dieselbe in ihrer ganzen Ausdehnung von Einer Grundidee getragen wird, die wir nicht aus den Augen lassen dürfen, weil gerade sie es ist, welche uns zu einer weitern Entwicklungsstufe des idealistischen Dualismus fortführt. Diese Grundidee ist die Idee eines theogonischen Prozesses, der mit dem ursprünglichen Herabsinken der Geister in die Materie beginnt, und mit der endlichen allgemeinen Rückkehr derselben in Gott sich abschließt. Gott sucht sich selbst dadurch, daß er mit der Materie in Kampf tritt, seine eigene Substanz durch sie hindurch, und endlich wieder zu sich selbst zurückführt, zum vermittelten, und darum auch vollendeten Dasein zu bringen. Nur unter dieser Voraussetzung erlangt der ganze kosmische Prozeß sein volles Verständniß, weil nun auch das höchste Ziel erkannt wird, welches Gott in demselben für sich selbst anstrebt. Im entgegengesetzten Falle müßte derselbe als für Gott selbst rein zwecklos erscheinen, und ein solches rein zweckloses Gebahren Gottes ließe sich, genauer betrachtet, vernünftiger Weise gar nicht denken. — Aus der reinen Unmittelbarkeit soll also Gott durch den Gegensatz hindurch zur vermittelten Einheit mit sich selbst, und so zu seinem vollendeten Dasein gelangen — das ist der höchste Zweck des kosmischen Prozesses. — Allein man sieht leicht, daß diese Idee auf jener Entwicklungsstufe des Dualismus, die wir bisher betrachtet haben, nur zur Hälfte durchgeführt werden kann. Denn hier bleibt immer auch am Ende des Vermittlungsprozesses noch Etwas übrig, was nicht zur Einheit mit Gott vermittelt werden kann, nämlich die Materie. Diese bleibt ewig außer Gott stehen und kann nie in dessen vermittelte Einheit aufgenommen werden, so daß also Gott hier auch am Ende der Vermittlung noch kein ganz vollendetes Sein besitzt, weil ihm eben immer noch ein Gegensatz gegenüber steht. Der Grund, warum hier der theogonische Proceß in der angedeuteten Weise unvollendet bleibt, und unvollendet bleiben muß, liegt aber offenbar darin, daß die Materie von vorneherein als Etwas außer Gott seiendes, ihm ewig in

seinem Dasein selbstständig gegenüberstehendes aufgefaßt wird. In solcher Voraussetzung kann freilich die Materie auch ewig mit dem göttlichen Sein nicht vermittelt werden. Diesem Mangel ist offenbar nur dadurch abzuhelfen, daß jenes absolute Außer Gott sein der Materie fallen gelassen, und auch sie von vorneherein in das göttliche Sein eingesetzt wird, ohne daß sie dadurch des Charakters des Gegensatzes gegen das Geistige, den sie einmal wesentlich in sich trägt, entkleidet würde. In der That muß der Dualismus schon an sich, abgesehen von dem eben Gesagten, an der Hand vernünftiger Schlußfolgerung, nothwendig zuletzt zu diesem Resultate gelangen. Denn zwei ewige einander selbstständig gegenüberstehende Principien festzuhalten, ist doch in die Länge nicht möglich, weil zwei absolute Wesen ein für allemal nicht denkbar sind, besonders, wenn man sie zu gleicher Zeit auch als relativ zu denken genöthigt ist, wie es hier der Fall ist. Der Dualismus wird daher zuletzt immer dahin kommen müssen, beide Principien doch wieder auf Ein Princip zurückzuführen, in welchem sie beide gegeben sind, und welches sonach in sich selbst einen Dualismus entgegengesetzter Potenzen einschließt. —

§. 38.

Und so sind wir denn zu einer neuen Entwicklungsstufe des idealistischen Dualismus fortgeschritten, auf der er sich in einer solchen Weise gestaltet, daß wir ihn als theologischen Dualismus bezeichnen können. In dieser Hypothese wird in das göttliche Sein selbst ein doppeltes Moment eingesetzt, ein materielles und ein geistiges, die zwar beide miteinander das göttliche Sein als solches constituiren, aber desungeachtet einen durchgreifenden Gegensatz zu einander bilden. Und dieser Gegensatz bewährt sich zunächst dadurch, daß beide Principien, wenn sie aus ihrer Unmittelbarkeit heraustreten, um zu ihrer eigenthümlichen Entwicklung zu gelangen, in diesem ihrem Entwicklungsprocesse eine entgegengesetzte Richtung verfolgen, und darum nothwendig auf einander stoßen, und sich gegenseitig bekämpfen, also in ihrem eigenthümlichen Entwicklungsprocesse behindern müssen. Indem also das materielle Princip sich in seiner eigenen Wirklichkeit zu bewähren, zu bethätigen und zu entfalten sucht, geht seine Tendenz wesentlich dahin, der gleichen Entwicklung des geistigen Princips entgegen zu arbeiten, es zu seiner ursprünglichen Unmittelbarkeit in Gott zurück zu drängen, und sich so der Alleinherrschaft im Gebiete der Wirklichkeit zu versichern. Die gleiche wesentliche Tendenz verfolgt aber auch das geistige Princip im Laufe seiner Entwicklung gegenüber dem materiellen, — und so resultirt denn aus diesen Voraussetzungen im Innern Gottes selbst ein Kampf zwischen den zwei entgegengesetzten Momenten oder Potenzen seines Seins. Und dieser Kampf ist wiederum nur denkbar unter der Bedingung, daß der Gegensatz zwischen den erwähnten beiden Potenzen als ein vollständiger, und darum auch als ein ethischer gedacht, und

somit die materielle Potenz als das an sich böse, die geistige dagegen als das an sich gute Moment des Einen göttlichen Seins aufgefaßt wird. So ist hier das Böse in Gott selbst eingetragen; es ist nicht mehr bloß kosmische, sondern göttliche Potenz; Gott ist nicht bloß Gott, sondern er ist zugleich auch Satan. —

Es kann nun aber dieser Kampf zwischen den beiden Potenzen des göttlichen Seins zuletzt doch nur darauf hingerichtet sein, daß Gott selbst durch denselben hindurch aus der Unmittelbarkeit zur vermittelten Einheit, also von der tieferen Stufe eines noch unvollendeten zur Höhe des vollendeten Seins emporsteige. Denn so lange die beiden Gegensätze in dem göttlichen Sein noch unvermittelt neben einander dastehen, ist dieses Sein weder wahrhaft Eines, noch ist es ein in sich vollendetes. Einheit und Vollendung erlangt es erst dann, wenn die beiden Gegensätze mit einander vermittelt und versöhnt sind, und diese Vermittlung und Versöhnung ist nothwendig bedingt durch einen vorausgehenden Kampf zwischen beiden, der den Durchgangspunct von dem einen zum andern Daseinsstadium des göttlichen Seins bildet, und daher nur jene Vermittlung und Versöhnung der Gegensätze in Gott erzwecken kann. Während also auf der unmittelbar vorausgegangenen Entwicklungsstufe des Dualismus der Kampf zwischen den beiden kosmischen Potenzen sein Ziel zunächst in der Herstellung der empirischen Welt findet, und nur in entfernterer Beziehung auch als theogonischer Proceß sich charakterisirt: ist derselbe hier unmittelbar auf die Vollendung des göttlichen Seins hingerichtet; die beiden Potenzen, zwischen denen der Kampf stattfindet, sind somit hier unmittelbar theogonische Potenzen, und der Fortgang des Kampfes selbst stellt sich unmittelbar als theogonischer Proceß dar. — Es kann nun aber jene Vermittlung und Versöhnung der Gegensätze im göttlichen Sein, welche durch den erwähnten theogonischen Proceß bewerkstelligt werden soll, nur darin bestehen, daß die materielle Potenz, nachdem sie in ihrer ganzen Wirklichkeit hervorgetreten und sich entfaltet hat, durch die gegenüberstehende geistige Potenz im Fortgange der eigenen Entwicklung der letztern überwältigt, und von ihr in der Weise gebunden und zur Unmittelbarkeit zurückgebracht wird, daß sie gegen jene sich nicht mehr zu erheben, jene nicht mehr zu bekämpfen und zurückzudrängen vermag. Ist einmal diese Bindung eingetreten, dann ist das Böse und der Satan völlig besiegt; die geistige Potenz erhebt sich in voller Freiheit, Reinheit und Wirklichkeit über den finstern Abgrund des materiellen Princips; Gott ist wirklicher und vollkommener Geist geworden; der Friede ist in seinem Innern hergestellt; sein Sein ist aus der bloßen Unmittelbarkeit zur vollendeten Wirklichkeit emporgestiegen. —

§. 39.

Es fragt sich nun, wo wir diesen theogonischen Proceß in der Wirklichkeit zu suchen haben. Offenbar muß derselbe, wenigstens in seinem ersten

Stadium, unmittelbar auch kosmogonischer Proceß sein, weil das materielle Princip, das als der eine Gegner in jenem großen Kampfe sich darstellt, zunächst in der materiellen Welt zur Erscheinung tritt und zur Wirklichkeit gelangt. In der Welt und durch die Welt also entfaltet sich Gott zunächst zu seiner vollen Wirklichkeit. Die Kosmogonie ist zugleich auch Theogonie und umgekehrt. Aber wenn auch das kosmogonische Moment hier mit dem theogonischen zusammenfällt, so ist und bleibt doch das letztere immer das primäre; das kosmogonische ist nur ein Moment des theogonischen, und hat ohne das letztere weder Zweck noch Bedeutung; der Weltentstehungsproceß hat unmittelbar die Geburt Gottes selbst zum Zwecke, und kann nur unter diesem Gesichtspuncte gehörig entwickelt und begründet werden. — Die Art und Weise nun, wie Gott sich selbst in dem kosmogonischen Processe zum ersten Stadium seiner vollen Wirklichkeit gestaltet, wird den bereits gegebenen Prämissen zu Folge diese sein. Das materielle Princip tritt aus seiner Unmittelbarkeit in Gott hervor, und sucht sich schrankenlos auszubreiten; führt aber als böses Princip allenthalben chaotische Unordnung mit sich. Damit nun aber dieses Chaos nicht wirklich bleibe, weil es als solches zuletzt sich selbst auflösen würde, tritt zu gleicher Zeit auch das geistige Princip aus Gott in das Licht der Wirklichkeit hervor, und indem es des andern Princips sich bemächtigt, durchdringt es dasselbe, und bannt es dadurch in die feste Gränze der Ordnung. Das erste Moment dieses Processes ist also die Trennung der beiden Potenzen in Gott, die Loslösung der materiellen von der geistigen Potenz, der Abfall der erstern von der letztern. Das zweite dagegen ist die Wiederunterwerfung der erstern unter die letztere, und diese Wiederunterwerfung wird ausgeführt durch die geistige Potenz selbst, die als gutes Princip den Kampf gegen das Böse beginnt, und es in demselben siegreich in die Bande der Ordnung schlägt. Die geistige Potenz durchdringt also die materielle, und indem sie sich so derselben von innen heraus bemächtigt, bildet sie dieselbe zu der successiv ansteigenden Stufenleiter der Weltdinge aus. Je weiter sie nämlich in dieser Weltbildung fortschreitet, desto mehr bindet sie auch das materielle Princip, und je mehr das letztere in einem Wesen gebunden ist, um so vollkommener ist auch dieses. Aber in dem nämlichen Maaße, als das materielle Princip fortschreitend mehr und mehr gebunden wird, tritt auch das geistige Princip immer reiner und herrlicher hervor; denn die Bindung der Materie ist ja der Triumph des Geistes. Die stärkste Bindung der Materie und in Folge dessen auch das reinste Hervortreten des Geistes wird somit in jenem Wesen sich vorfinden müssen, in welchem die Stufenleiter der Weltdinge ihren Culminationspunct erreicht, — und das ist eben der Mensch. Im Menschen also vollendet sich der kosmogonische, und in Folge dessen auch wenigstens das erste Stadium des theogonischen Processes; in ihm hat Gott zunächst seine vollendete Wirklichkeit erreicht, weil in ihm das materielle Princip am meisten unterjocht und gebun-

den ist, und der Geist frei über den zur Ruhe gebrachten Wogen desselben schwebt.

§. 40.

Allein wenn auch der theogonische Prozeß in seiner ersten Gestaltung zunächst im Menschen sich abschließt, so hat er damit doch noch nicht sein volles Ende erreicht. In dem kosmogonischen Prozesse hat die Unterjochung der Materie erst begonnen, in so ferne nämlich, als sie durch das geistige Princip in die Gränzen der Ordnung und der organischen Gliederung gebannt wurde. Aber damit ist sie noch nicht vollständig besiegt, noch nicht vollständig zur Unmittelbarkeit zurückgedrängt, und darum liegt auch in der Welt noch immer die Möglichkeit vor, daß das materielle Princip auf's Neue das Joch des geistigen Princips abschüttle, und zur Selbstständigkeit sich erhebe. Diese Möglichkeit nun tritt zunächst hervor im Menschen, weil er der Culminationspunct des Weltganzen ist, und alle übrigen Dinge nur in ihm ihren Bestand, und mit Bezug auf ihn ihre Wirklichkeit haben. Im Menschen also kann auf's Neue das materielle Princip vom Geistigen sich trennen, und zur Selbstständigkeit sich erheben, und wenn dieses geschieht, so muß auch die ganze Welt mit dem Menschen neuerdings in einem gewissen Grade in den Zustand der Unordnung und Zersplitterung herabsinken. Und wenn diese Möglichkeit im Menschen gegeben ist, so kann es nicht fehlen, daß das materielle Princip in ihm diese Möglichkeit auch zur Wirklichkeit zu bringen suche: denn vermöge seines Wesens muß es dem geistigen Princip entgegenarbeiten, muß die Unabhängigkeit von demselben suchen, um frei und ungehindert sich selbst zur selbstständigen Wirklichkeit entfalten zu können. Es wird daher mit unaufhörlichen Sollicitationen an den Geist herantreten, um ihn zu bestimmen, die Zügel der Herrschaft über es fallen zu lassen, und seiner Obmacht zu entsagen, damit es wiederum frei in die Tiefen chaotischer Unordnung sich hinabstürzen könne, so weit dieses jetzt noch möglich ist, nachdem einmal durch den kosmogonischen Proceß die Bindung derselben unveränderlich bis zu einem gewissen Grade gediehen ist. —

Hieraus folgt nun aber von selbst, daß mit der erstmaligen Vollendung des theogonischen Processes im Menschen noch nicht Alles gethan sein könne. Die Bindung der Materie muß bis zu einem Puncte fortschreiten, wo eine neue Lösung derselben absolut unmöglich wird; sie muß vollständig in das An sich oder in die Unmittelbarkeit zurückgedrängt werden; denn dann erst ist Gott vollkommen Geist geworden, dann erst ist sein Sein vollendet. Da nun aber dieses im Menschen noch nicht der Fall ist, so muß also von dem Menschen aus noch ein weiterer theogonischer Proceß sich gestalten, durch welchen dann erst das göttliche Sein zur absoluten Vollendung gebracht wird. Und dieser weitere Proceß muß in analoger Weise, wie der erste, damit beginnen, daß im Menschen das materielle Princip vom geistigen sich lostrennt.

und abfällt, und muß ebenso auch darin sich fortsetzen und abschließen, daß durch die geistige Potenz das Materielle im Menschen wieder zur Unterwerfung, und zwar diesesmal zur absoluten Unterwerfung gebracht wird. Und dieser neue theogonische Proceß ist der Proceß des Sündenfalles und der Erlösung. —

§. 41.

Mit dem Bisherigen haben wir uns nun den Weg gebahnt zur Darstellung jener anthropologischen Lehre, die auf der Grundlage des theologischen Dualismus sich gestalten kann und gestalten muß. Wir haben schon gehört, daß der Mensch in dieser Hypothese das höchste und letzte Resultat des theogonischen Processes ist, und daß in ihm das göttliche Pneuma zur relativ höchsten Freiheit von dem materiellen Princip sich erhoben hat. Daraus folgt von selbst, daß der Mensch auch hier in Bezug auf die Bestandtheile seines Wesens trichotomisch zu fassen sei. Denn wenn auch das leibliche und geistige Moment in ihrer tiefsten Wurzel identisch sind: so sind doch in der Scheidung, in welcher sie in der Natur des Menschen wirklich auftreten, beide Momente für sich seiende, eigenlebende Potenzen. Das gilt, wie gesagt, von der leiblichen Natur ebenso wie von der geistigen, um so mehr da jene einem Princip entstammt, welches für sich eigenes Leben und eigene Thätigkeit besitzt, die beide so energisch sind, daß sie nur mit großer Mühe von dem geistigen Princip bewältigt werden können. Die leibliche Natur muß mithin im Menschen auch ihre eigene Seele, wie ihr eigenes Leben besitzen, über welche sich dann erst das göttliche Pneuma aufsetzt. Und wie Geist und Materie schon in Gott selbst einander ethisch entgegengesetzte Potenzen sind: so muß auch im Menschen dieser ethische Gegensatz zwischen der leiblichen und geistigen Natur obwalten, so daß also auch hier der Gegensatz von Gut und Bös, wie im kosmischen Dualismus, in das Wesen des Menschen selbst fällt. — Aber weil die beiden Bestandtheile der menschlichen Natur, obgleich unter sich geschieden, doch ihrer tiefsten Wurzel nach göttlichen Wesens sind, und daher der Mensch nach Leib und Geist ein Bestandtheil der göttlichen Natur ist: so ist es klar, daß auch in dieser dualistischen Hypothese ebenso wie in der zunächst vorausgehenden, von einer freien Selbstbestimmung des Menschen nicht die Rede sein könne. Der Mensch unterliegt in seiner vollen Totalität der nöthigenden Macht der beiden Principien, aus denen sein Wesen stammt; diese wirken in ihm und durch ihn, ohne daß er selbst auf die Gestaltung oder Richtung ihrer Wirksamkeit irgend welchen Einfluß hätte. Der Mensch ist ein willenloses Werkzeug in der Hand Gottes oder der beiden Principien des göttlichen Seins; er ist um so weniger frei, als in Gott selbst keine Spur von wahrer Freiheit mehr übrig bleibt, wenn derselbe einem theogonischen Processe sich nothwendig unterziehen muß, um sein eigenes vol-

lendetes Dasein zu gewinnen; denn zu diesem Ziele ist er ja doch wohl schon durch seine eigene Natur mit innerer Nothwendigkeit hingedrängt.

Gilt dieses vom Menschen im Allgemeinen: so wird den vorausgeschickten Prämissen zufolge jenem Menschen, welcher als der erste aus dem Schooße des göttlichen Seins hervorging, die volle Integrität der menschlichen Natur zugeschrieben werden müssen. Aus dem materiellen Princip hat er Leib und Seele überkommen, und über beiden ist in ihm der göttliche Geist aufgegangen. Wie ihm aber die volle Integrität der menschlichen Natur zukam: so gehörte auch umgekehrt Alles, was in ihm war, zur Integrität seiner Natur. Der göttliche Geist, den er besaß, war für ihn nicht Etwas accidentelles, nicht Etwas, das nicht zu seiner Natur gehört hätte, und daher ihm über seine natürlichen Vorzüge erst durch eine besondere Gnade Gottes hinzugekommen wäre; er gehörte vielmehr ebenso, wie Seele und Leib, zu seiner Natur selbst, und diese wäre ohne ihn nicht menschliche Natur gewesen. Solche Vorzüge, welche etwa über die wesentlichen Vorzüge des Menschen noch hinzugekommen wären, lassen sich schon an und für sich gar nicht denken. Wer hätte sie ihm auch gegeben? Gott konnte sie ihm nicht geben, weil ja Gott in ihm selbst erst sein volles Dasein erreicht, seine Vollendung also selbst durch die Natur des Menschen bedingt ist. Ein solcher Gott kann den Menschen unmöglich über dessen eigene Natur in das Gebiet einer übernatürlichen Ordnung erheben. — So ist es also gewiß, daß Alles, was der erste Mensch besaß, zu seiner Natur gehörte, und ihm daher nicht fehlen konnte, ohne daß dadurch die Integrität seiner Natur, die ihm doch nothwendig in vollstem Maaße beigelegt werden muß, verloren gegangen wäre. —

§. 42.

Aber in diesem ursprünglichen Zustande ist der Mensch nicht geblieben. Wie wir schon oben gehört haben, lag es in der Nothwendigkeit des göttlichen Entwicklungsprozesses, daß im Menschen zum zweitenmale das materielle Princip von dem geistigen sich lostrennte, die Verbindung mit ihm aufhob, und sich von ihm unabhängig machte. Diese Lostrennung geschah denn auch wirklich im Menschen, und dasjenige, wodurch sie vermittelt wurde, war die Begierlichkeit, diese wesentliche Lebensmacht des Fleisches, in welcher dieses stets sich zu bethätigen sucht. Die leibliche Natur des Menschen — das Fleisch — mit seiner Begierlichkeit fühlte sich hingezogen zur Uebertretung des göttlichen Gebotes, und da der Geist schwach genug war, der Sollicitation des Fleisches die Zügel zu lassen, so ward die Sünde begangen: und in dieser machte sich das Fleisch von der Herrschaft des Geistes los und trennte sich von ihm. So stand nun der fleischliche Mensch für sich allein da, das göttliche Pneuma war aus ihm entschwunden, die neue Trennung der beiden göttlichen Potenzen im Menschen, dieses erste Moment des neuen theogonischen Prozesses, war vollbracht. —

Durch die erste Sünde ward somit die Natur des Menschen verstümmelt, und die Integrität derselben vernichtet, weil der Geist, der zum Wesen des Menschen gehört, verloren war, und nur die fleischliche Natur mit ihrer fleischlichen Seele noch übrig blieb. Der Mensch war hiemit auf die tiefste Stufe des Seins herabgesunken, und hatte seine höchsten natürlichen Vorzüge verloren; er lebte von nun an nur mehr in der Lebensmacht des Fleisches, in der Begierlichkeit. Die Folgen hieraus ergeben sich von selbst. Da das materielle Princip das an sich Böse ist, die fleischliche Natur des Menschen aber mit ihrer Begierlichkeit ausschließlich diesem Princip entstammt, so war nun der Mensch, nachdem er den Geist, dieses an sich gute Princip, verloren hatte, ganz und gar dem Bösen verfallen. Nicht ein Funke des Guten fand sich mehr in ihm vor, seine ganze Substanz war böse geworden, und wälzte sich ohne Rückhalt im Schlamme der Begierlichkeit. Darum mußten denn auch alle Handlungen, die er von nun an vollbrachte, mochten sie auch dem Anscheine nach als noch so gut und lobenswerth sich darstellen, schlechterdings böse und verwerflich sein. Die Begierlichkeit, diese absolut böse Macht, herrschte ausschließlich in ihm, und vermöge dieser stand er da wie ein böser Baum, der nur böse Frucht hervorbringen kann. Und hier galt kein Gradunterschied im Bösen, alle Handlungen des Menschen waren gleich böse, alle seine Sünden gleich schwer, weil sie ja alle aus Einem Princip stammten. In seiner fleischlichen Seele konnte nur Irrthum und Bosheit walten. Und weil das materielle Princip, dem die fleischliche Natur entstammt, der Satan selbst ist: so war also der Mensch in Folge des Sündenfalles ganz und gar der Gewalt des Satans überantwortet; dieser herrschte unbedingt in ihm, und trieb ihn mittelst der Begierlichkeit zu allem Bösen hin. — Diese Folgen der Sünde blieben jedoch nicht auf den ersten Menschen allein beschränkt. Da alle Nachkommen desselben nur wiederum als bloß fleischliche Wesen erzeugt und geboren werden konnten, so pflanzte sich der eben geschilderte Zustand und die absolute Herrschaft der Begierlichkeit auch auf das ganze Menschengeschlecht fort, — und das ist die Erbsünde. —

Sind dieses die nächsten Folgesätze aus den gegebenen Prämissen, so schließt sich aber an sie noch ein anderes Moment an. Da der Sündenfall nur das erste Moment des zweiten theogonischen Processes ist, dieser aber als solcher mit absoluter Nothwendigkeit zum Eintritt kommen muß: so gründet in Folge dessen nicht bloß der Sündenfall des ersten Menschen selbst in einer göttlichen Nothwendigkeit, sondern es entspringt auch alles übrige Böse, das in Folge dieses Sündenfalles in die Welt eintritt, aus eben dieser göttlichen Nothwendigkeit. Das materielle Princip des göttlichen Seins, im Menschen einmal abgefallen von dem geistigen, muß mit innerer Nothwendigkeit zu seiner eigenen Entfaltung sich hindurcharbeiten, und da diese Entfaltung vermöge der bösen Natur dieses Princips nur in Bosheit und Unordnung sich offenbaren kann: so ist also alles Böse, das nach dem Sündenfalle im Schooße

des menschlichen Geschlechtes auftritt, ein durchaus nothwendiges, und diese Nothwendigkeit gründet zuletzt in Gott selbst. Gott ist es, welcher den Menschen durch den Satan zum Bösen hintreibt, und in den Abgrund der Sünde hinabstürzt; und zwar dieses nicht etwa bloß insoferne, als er die sündige That des Menschen, die durch dessen Natur selbst nothwendig gefordert ist, zuläßt und nicht verhindert, sondern vielmehr so, daß er in ganz directer und positiver Weise den Menschen von innen heraus zu jener That necessitirt. Indem der Mensch im Sündenfalle des Geistes verlustig ging, hat er in ihm auch alle Freiheit zum Guten verloren, und da er überhaupt und im Allgemeinen schon nur ein willenloses Organ der göttlichen Wirksamkeit ist, diese aber nach der Beschaffenheit des Organs selbst sich richten muß, so kann Gott durch den Menschen, nachdem er einmal ganz böse geworden ist, nur mehr Böses wirken, wie der Künstler mit einem fehlerhaften Instrumente nur Fehlerhaftes leisten kann; so daß also die wirkende Ursache des Bösen ebenso wie des Guten, überall Gott selbst ist. —

§. 22.

Wir haben also jetzt das erste Stadium des zweiten theogonischen Processes selbst sowohl, als auch das Loos kennen gelernt, welches dem Menschen in diesem Stadium zufällt. Gehen wir nun zum andern Stadium über: so ist es klar, daß demselben ebenso die Wiederunterwerfung des materiellen Princips im Menschen unter den Geist zufallen müsse, wie im ersten theogonischen Processe das zweite Stadium die Unterwerfung und Bindung dieses Princips in der Welt überhaupt zum Gegenstand hatte. Wenn nun aber damals diese Unterwerfung nur dadurch zu Stande gebracht werden konnte, daß das geistige Princip in die Materie sich herabließ, dieselbe durchdrang und im Durchgange durch dieselbe sie an sich festband, damit sie in Verbindung mit ihr zur Ordnung und Festigkeit gelange: so wird auch hier die Wiederunterwerfung des fleischlichen Menschen unter den Geist nothwendig dadurch bedingt sein müssen, daß die geistige Potenz des göttlichen Seins zu dem Menschen sich herabläßt, um in dieser ihrer Herablassung zu ihm ihn wieder an sich zu ziehen und mit sich zu verbinden. Wenn sie sich aber bei ihrer erstmaligen Herablassung zur Materie mit dieser selbst bekleiden mußte, um sie in ihrer ganzen Ausdehnung in die Bande der Ordnung zu schlagen: so muß sie sich dagegen jetzt, da sie es zunächst bloß mit dem Menschen allein zu thun hat, auch mit der menschlichen Natur allein umhüllen, und so ausschließlich in menschlicher Gestalt im Schooße der Menschheit erscheinen. Dieser Mensch jedoch, in welchen sie sich kleidet, kann nicht gleichartig sein mit dem empirischen Menschen, wie derselbe in Folge der Sünde sich gestaltet hat; denn in diesem Falle würde ja die geistige Potenz wiederum der Sollicitation von Seite des leiblichen Princips ausgesetzt sein, und weil in dieser Voraus-

setzung jener neue Mensch, wie er durch die Selbstvermenschlichung des geistigen Princips entsteht, nicht schlechterdings unsündlich wäre, und darum auf ganz gleicher Stufe mit dem ersten Menschen stünde: so wäre hiedurch der theogonische Proceß nicht um einen Schritt weiter gediehen. Der Mensch, in welchen die geistige Potenz sich kleidet, muß also von weit höherer Natur sein, als der empirische, und darum kann er denn auch nicht auf dem Wege der Geburt aus dem Weibe in's Dasein treten; er muß vielmehr unmittelbar vom Himmel herabkommen, ebenso, wie die geistige Potenz selbst, die er umhüllt. Die geistige Potenz muß somit den Stoff ihrer Menschwerdung mit sich selbst von den höhern Regionen ihres Daseins, vom Himmel herabbringen, um ihn dann zur wirklichen menschlichen Natur auszubilden, sei es, daß diese Ausbildung ebenfalls schon in den höhern Regionen ihres Daseins, oder aber erst in ihrem Eintritte in die empirische Welt sich vollzieht. So schließt also Christus der Erlöser, welcher eben aus der Vermenschlichung des geistigen Princips resultirt, zwar die beiden Momente des göttlichen Seins in sich, das Geistige und Materielle; aber das leibliche Moment ist in ihm nicht empirischer, sondern ätherischer, übersinnlicher Natur, und vermag daher ebenso, wie das geistige, allgegenwärtig zu sein, wenigstens dann, wenn es in seine Vollendung eingetreten ist. —

Hieraus ergibt sich nun leicht, worin das Wesen der Erlösung, wie sie in und durch Christus vollbracht worden ist, bestehen müsse. Von einem Opfer der Erlösung kann natürlicher Weise hier ebensowenig die Rede sein, wie in der vorausgehenden dualistischen Hypothese, weil die menschliche Natur Christi hier mit dem göttlichen Sein identificirt wird, wornach es nicht mehr möglich ist, daß in ihr und durch sie Gott ein Opfer gebracht werde; denn Gott kann nicht seine eigene Natur sich selbst zum Opfer bringen. Wenn daher der theologische Dualismus das blutige Opfer des Gottmenschen am Kreuze als solches noch stehen läßt, so ist dieses bloß ein Zugeständniß, das er dem wahren christlichen Bewußtsein macht, das aber aus seinen höhern Principien sich in keiner Weise rechtfertigen läßt, vielmehr denselben geradezu zuwider läuft. Man darf sich daher nicht wundern, wenn er, um sich für dieses Zugeständniß einigermaßen zu entschädigen, mit um so größerer Erbitterung seine Waffen gegen die unblutige Fortsetzung des Erlösungsopfers wendet, wie diese auf den Altären der Kirche sich vollzieht, und das eucharistische Opfer mit aller Gewalt zu stürzen, und aus dem Bereiche des Christenthums zu verdrängen sucht. Die Opferidee erscheint überhaupt in der Lehre des theologischen Dualismus als ebenso unmöglich, wie dieses nach den Principien des kosmischen Dualismus der Fall ist, und darum kann sie auch in der Erlösungstheorie keine Aufnahme mehr finden. — Das objective Moment der Erlösung kann vielmehr hier nur darin bestehen, daß in Christus die menschliche Natur, die er sich angethan hat, von der geistigen Potenz in der Weise durchdrungen und gebunden wird, daß eine erneute Auflehnung der-

selben gegen das göttliche Pneuma in ihm zur absoluten Unmöglichkeit wird. Denn gerade dadurch, daß in Christus die materielle Potenz gänzlich überwunden, und in ihr Ansich zurückgedrängt wird, und zwar nicht auf eine bestimmte Zeit, sondern für ewig, ist der höchste Zweck der Erlösung erreicht; das göttliche Pneuma leuchtet nämlich in Christus in absoluter Freiheit und Reinheit auf, ungetrübt durch die widrigen Einflüsse des materiellen Princips; Gott ist mithin in ihm ganz Geist geworden und offenbart sich in ihm als solcher, und zwar alles dieses in der Weise, daß dasjenige, was einmal vollbracht ist, für immer und ewig vollbracht bleibt, und keiner Aenderung mehr unterliegen kann. So ist die Menschwerdung selbst der Centralact der Erlösung: in ihr ist der theogonische Proceß zum vollen Abschluß gebracht; der Friede im Innern Gottes selbst ist völlig und für immer hergestellt; der Satan ist gänzlich überwunden, und der göttliche Geist allein herrscht. —

§. 44.

Aber Christus muß, sofern er Erlöser des Menschengeschlechtes ist, nicht bloß als einzelne für sich seiende Person, sondern wesentlich auch als Centrum der ganzen Menschheit gedacht werden. Wenn daher gesagt wird, daß in Christus als dem Erlöser der theogonische Proceß seine Vollendung erreiche, so ist dieses nicht etwa bloß auf seine einzelne Persönlichkeit zu beziehen, sondern es ist hiebei Centrum und Peripherie zugleich zu verstehen, und nur in dieser Auffassung kann der erwähnte Grundsatz auf volle Giltigkeit Anspruch machen. Erst dann ist also der theogonische Proceß vollendet, wenn nicht bloß im Centrum, sondern auch in der ganzen Peripherie desselben, dasjenige sich vollzogen hat, was zur absoluten Vollendung des göttlichen Seins erforderlich ist. Ist in Christus der Geist auf's Neue Sieger geworden über seinen Gegensatz, und schwebt er deßhalb in ihm leuchtend über den zur Ruhe gebrachten Wogen des letztern, so muß das Nämliche durch Christus und in Christus auch in allen Menschen geschehen; und erst dann, wenn in dieser Weise der Proceß aus dem Centrum auch in die Peripherie hinausgedrungen ist, und so in Centrum und Peripherie der große Sieg des Geistes über die Materie sich vollbracht hat, ist das Ende des theogonischen Processes gekommen. Es muß sich daher hier unmittelbar die Frage ergeben, wie denn der erwähnte Proceß aus dem Centrum in die Peripherie hinausdringe — mit andern Worten: auf welche Weise denn die subjective Erlösung des einzelnen Menschen in Christus sich vollziehe. —

Die Antwort auf diese Frage wird nicht schwer zu finden sein, wenn man bedenkt, daß in der gegenwärtigen dualistischen Hypothese ebenso wie in der nächst vorausgehenden, die Erlösung wesentlich nicht die Wiederherstellung irgend welches ethischen Verhältnisses des Menschen zu Gott erzweckt, sondern ausschließlich nur ein rein physischer Proceß ist. Ein ethisches Verhältniß

des Menschen zu Gott ist in dieser Hypothese schon an und für sich gar nicht denkbar; denn dieses setzt voraus, daß der Mensch Gott als seinem Gesetzgeber zu freiem Gehorsam verpflichtet sei, und eine solche Verpflichtung ist hier geradezu unmöglich, weil sie wiederum nicht bloß die Freiheit, sondern auch die substantielle Verschiedenheit des Menschen von Gott wesentlich als die Grundlage ihrer Ermöglichung supponirt, und alle diese Momente in der gedachten Hypothese schon von vorneherein negirt sind. Ist daher ein ethisches Verhältniß des Menschen zu Gott hier schon an sich nicht denkbar, so kann ein solches weder durch den Sündenfall aufgehoben worden sein, noch kann in Folge dessen ein solches durch die Erlösung wieder hergestellt werden. Die Erlösung ist vielmehr hier nach Allem, was bisher darüber gesagt worden ist, ein rein physischer Proceß im Innern Gottes selbst, der als solcher nicht die mindeste Spur eines ethischen Moments aufweist, ja jede ethische Beziehung wesentlich ausschließt. Die geistige Potenz des göttlichen Seins macht sich in Christus auf zur erneuten Unterwerfung des materiellen Princips, und von Christus als dem Centrum dringt sie in alle Glieder des Menschengeschlechts hinaus, um in allen sich als siegreiche Macht über die fleischliche Natur wieder herzustellen, und so in der Menschheit das göttliche Sein zur letzten Vollendung zu führen — das ist der ganze Inhalt der Erlösung; über diese Momente hinaus reicht derselbe nicht. — Daraus folgt nun aber von selbst, daß auch die subjective Aneignung der Erlösung von Seite des Menschen unter dem gleichen Gesichtspuncte aufgefaßt werden müsse. Wie die Erlösung objectiv genommen ein rein physischer Proceß ist, so muß sie auch in subjectiver Beziehung ausschließlich als solcher sich darstellen, und es ist daher auch aus dem subjectiven Erlösungsprocesse schlechterdings Alles zu entfernen, was nur irgendwie als ein ethisches Moment sich darstellen, oder zu einem solchen in Beziehung stehen könnte. Das entgegengesetzte Verfahren ist ein Irrthum, der nicht genug bekämpft werden kann. — Und darum kann denn auch hier, wie in der nächst vorausgegangenen dualistischen Hypothese, der Erlöser dem menschlichen Bewußtsein ausschließlich nur als Versöhner, nicht aber als Gesetzgeber sich darstellen. Würde er mit der Eigenschaft des Versöhners auch die des Gesetzgebers verbinden, dann müßte der ganze Erlösungsproceß in das ethische Gebiet sich hinüberspielen, in ein Gebiet, das ihm vollständig fremd ist, und auf welchem er deßhalb seine ganze Wahrheit verlieren müßte. Christus konnte als Erlöser kein Gesetz geben, und wo daher ein solches sich vorfindet, da muß es eine ganz andere Bedeutung haben, eine Bedeutung, die sich aus dem Wesen des subjectiven Erlösungsprozesses von selbst ergeben wird. —

Dieses vorausgesetzt können wir nun auf die Darstellung des Ganges der subjectiven Erlösung selbst übergehen. Um uns aber diese Darstellung vollständig zu ermöglichen, müssen wir vorerst noch den wesentlichen Zweck dieser subjectiven Erlösung in's Auge fassen. Den bereits entwickelten Prä-

missen zufolge kann der höchste und letzte Zweck dieser Erlösung nur darin bestehen, daß im Menschen ebenso wie in Christus das materielle Princip ganz und gar von dem geistigen durchdrungen und gebunden, also in gewissem Grade vergeistigt wird, damit so der Mensch ganz in die Gestalt Christi übergehe, und ein anderer Christus werde. Allein dieser höchste Zweck ist mit den Bedingungen dieses gegenwärtigen Lebens unverträglich: er muß darum in das jenseitige Leben verlegt, und als das jenseitige Ziel der Erlösung festgehalten werden. Für das gegenwärtige Leben aber muß der Zweck der subjectiven Erlösung in der Art tiefer gestellt werden, daß er mit den Bedingungen desselben verträglich ist, obgleich er deßungeachtet in wesentlicher Beziehung zu jenem transcendenten Zwecke stehen muß. Und darum kann der nächste Zweck der subjectiven Erlösung, der in diesem gegenwärtigen Leben erreicht werden kann und erreicht werden muß, nur darin bestehen, daß im Menschen der Geist wieder über den Wogen der fleischlichen Natur aufleuchtet, daß also der Mensch das göttliche Pneuma, welches er im Sündenfalle verloren hat, wieder erhält, und so wiederum als vollkommener Mensch dasteht. Seine durch die Sünde verstümmelte Natur soll in ihrer vollen Integrität wiederhergestellt werden, damit er wiederum vollkommen als dasjenige Wesen sich darstelle, welches er ehedem vor dem Sündenfalle gewesen. Darin ist dann für ihn zugleich auch die Möglichkeit gegeben, dereinst ganz in die Gestalt Christi überzugehen, also auch nach seiner fleischlichen Natur in ihm vergeistigt zu werden, und so das letzte Ziel der Erlösung zu erreichen. — Da nun aber diese Wiederherstellung der menschlichen Natur in ihrer vollen Integrität nur durch und in Christus geschehen kann, so muß zuerst der fleischliche Mensch in Christus aufgenommen und in ihm von der Sünde gelöst sein, und dann erst kann sich mit ihm in Christus auch der Geist wieder verbinden. Und so muß der subjective Erlösungsproceß nothwendig in zwei Stadien sich vollziehen, und zwar so, daß er im ersten Stadium als Proceß der Rechtfertigung, im zweiten dagegen als Proceß der Heiligung sich gestaltet. Es wird unsere Aufgabe sein, diese beiden Entwicklungsstadien des subjectiven Erlösungsprocesses im Einzelnen zu betrachten. —

§. 45.

Da die fleischliche Natur des Menschen an sich böse ist, und daher auch die Begierlichkeit, in welcher ihr Leben sich bethätigt, wesentlich nur als sündhaft gedacht werden kann, so kann auch der Mensch, so lange er die fleischliche Natur in ihrem empirischen Zustande in sich trägt, des Bösen nie ledig werden; das Böse kann in ihm nicht ausgetilgt werden, ohne daß dadurch auch zugleich seine Natur aufgehoben würde. Die Sünde, die er in seiner Geburt ererbt hat — die Erbsünde also, bleibt ihm anhaftend, so lange er in diesem fleischlichen Leben sich befindet, und verläßt ihn nicht bis zu dem Augenblicke,

wo das fleischliche Leben als solches aufhört und in's Geistige übergeht. Aber eben weil das Princip des Bösen im Menschen immer lebendig bleibt, so lange derselbe im Fleische wandelt, so muß es sich in ihm, eben weil es eigenlebendes Princip ist, stets auch in den entsprechenden Lebensäußerungen offenbaren; denn was da ist, muß sein Dasein bewähren, was lebt, muß sein Leben bethätigen; wo keine Lebensthätigkeit, da ist auch kein Leben, und wo kein Leben, da ist auch das Lebensprincip selbst verschwunden, und hat sein Dasein verloren. Die Begierlichkeit also, dieses eigentliche Erbübel des Menschen, muß unaufhörlich den unheilvollen Strom des Bösen aus sich hervorquellen lassen, und beständig die Frucht der Sünde aus ihrer Giftwurzel hervortreiben; eine Aenderung dieses Verhältnisses ist so lange unmöglich, als der Mensch die fleischliche Natur als solche an sich trägt. Und darum kann denn auch die Rechtfertigung des Menschen zunächst nicht den Zweck haben, die Sünde in demselben auszutilgen und ihn so innerlich rein und sündelos zu machen; dieß könnte nur dann der Fall sein, wenn die Rechtfertigung zugleich auch Umwandlung der fleischlichen Natur in den vergeistigten Zustand wäre, was aber nicht der Fall ist, indem, wie wir gehört haben, dieser vergeistigte Zustand, als Zustand der absoluten Bindung des materiellen Princips in uns, erst in einem jenseitigen Leben unser wartet. Die Rechtfertigung kann vielmehr nur darin bestehen, daß dasjenige, was nun einmal im Menschen nicht aufzuheben ist, so lange derselbe im Fleische wandelt, für ihn wenigstens unschädlich gemacht wird, damit es ihm in der Erreichung seines höchsten Zieles nicht mehr hinderlich sein könne. Unschädlich aber kann die Sünde für den Menschen nur dadurch werden, daß sie ihm nicht mehr zur Sünde angerechnet wird, daß sie, nachdem sie nun einmal nicht beseitigt werden kann, wenigstens zu etwas Gleichgiltigem herabsinkt, wofür der Mensch keine Rechenschaft schuldig ist, weil ihn Gott dafür nicht mehr zur Rechenschaft zieht. Es kann daher nur mehr die Frage sein, wodurch denn diese Aufhebung der Imputation der Sünde ermöglicht und bedingt sei. Die Antwort auf diese Frage wird nicht schwer zu finden sein. Wird dem Menschen seine eigene Sünde und Ungerechtigkeit nicht zugerechnet, so ist dieses nur dadurch möglich, daß ihm vorher etwas Anderes zugerechnet wird, welches die Aufhebung jener erstgenannten Zurechnung zur nothwendigen Folge hat. Und dieses Andere kann nur die Gerechtigkeit des Erlösers selbst sein. Dadurch, daß die Gerechtigkeit Christi dem Menschen in der Weise zugerechnet wird, als wäre sie seine eigene Gerechtigkeit, als wäre er selbst es, der dieser Gerechtigkeit, wie sie im Erlöser sich vorfindet, sich rühmen könnte: hebt sich von selbst die Möglichkeit einer weitern Imputation der Sünde für den Menschen auf; denn wenn Gott den Menschen wegen Christus und im Hinblicke auf diesen als vollkommen gerecht und sündelos anschaut, so kann er ihn nicht zu gleicher Zeit auch als ungerecht und sündhaft betrachten. Auf diese Weise also wird die Sünde für den Menschen unschädlich gemacht, und

mag nun dieselbe intensiv oder extensiv bis zu was immer für einem Grade sich steigern: sie ist durch die Gerechtigkeit Christi, die schützend über den Menschen sich ausbreitet, dem Anblicke Gottes entzogen; sie ist vor Gott nicht mehr Sünde, sie ist vor ihm eine gleichgültige That, die sein Urtheil, nach welchem er den Menschen wegen Christus einmal als gerecht erklärt hat, nicht mehr zu ändern vermag. Indem Gott dem Menschen die Gerechtigkeit Christi zurechnet, wird derselbe von ihm unter der Person des Erlösers selbst gedacht und angeschaut und unter diesem Gesichtspuncte muß er ihm, wenn er auch sonst in alle möglichen Laster versunken ist, als vollkommen gerecht sich darstellen; — mit Einem Worte: der Mensch muß als gerechtfertigt vor Gott dastehen. — Das also ist die Rechtfertigungslehre, wie sie möglicherweise auf dem Standpuncte des theologischen Dualismus sich gestalten kann, und wie dieselbe nothwendig aus den höchsten Principien dieses Systems sich ableitet, so eignet sie sich auch nach ihrem speculativen Inhalte ausschließlich für dieses System und kann auf einem andern Standpuncte unmöglich als wissenschaftliches Resultat gewonnen werden.

Wenn nun aber die Rechtfertigung darin besteht, daß dem Menschen von Gott die Gerechtigkeit Christi zugerechnet wird, so muß offenbar, damit diese Zurechnung wirklich geschehe, auch auf Seite des Menschen eine subjective Bedingung vorausgesetzt sein; denn es reicht nicht hin, daß jenes Verhältniß zwischen Christus und dem Menschen, welches in der Rechtfertigung sich verwirklichen soll, bloß von Seite des Einen Verhältnißgliedes gesetzt wird, es muß auch von Seite des andern Gliedes, nemlich von Seite des Menschen hergestellt werden. Aber nach demjenigen, was oben über den Proceß der Erlösung im Allgemeinen gesagt worden ist, dürfen zur Vermittlung dieses Verhältnisses auf Seite des Menschen keine ethischen Bedingungen herbei gezogen werden; denn da die Erlösung es durchaus nicht mit sittlichen Bedingungen zu thun hat, so darf auch die subjective Aneignung derselben nicht von ethischen Bedingungen abhängig gemacht werden. Der subjective Act des Menschen, welcher dazu erfordert wird, damit Gott ihm die Gerechtigkeit Christi zurechne, muß also nothwendig ein solcher sein, welcher weder selbst in das sittliche Gebiet einschlägt, noch auch mit demselben irgendwie in Beziehung steht. Er kann daher nur ein rein physischer sein, und dieser physische Act wird dann darin bestehen müssen, daß der Mensch die Gerechtigkeit Christi, die ihm zugerechnet werden soll, wirklich ergreift. Er ergreift dieselbe aber dann, wenn er Christus selbst, das Princip und den Träger jener Gerechtigkeit, unmittelbar ergreift, und so in unmittelbaren physischen Zusammenhang mit dem Erlöser tritt. Nur dadurch ist es möglich, daß dasjenige, was in der Erlösung allgemein gesetzt ist, dem einzelnen Menschen zu eigen werde. Denn wenn der Erlöser das Organ ist, durch welches Gott selbst versöhnend wirkt, so kann diese seine versöhnende Wirksamkeit nur dadurch ihre bestimmte Beziehung zu dem einzelnen Menschen gewinnen, daß derselbe

in unmittelbaren physischen Zusammenhang mit dem Organe jener göttlichen Thätigkeit tritt. So tritt er nemlich unmittelbar in die Person des Erlösers selbst ein, und in Folge dessen kann er dann auch von Gott unter der Person des Erlösers angeschaut werden, was nothwendig ist, damit ihm dasjenige, was in Christus selbst ist, zugerechnet werden könne. Bleibt er von Christus getrennt, so fehlt jenes vermittelnde Medium, durch welches die Versöhnung ihm zuströmen könnte, und er kann daher an derselben auch nicht theilnehmen. Der Mensch muß also Christum unmittelbar ergreifen, und hat er sich so in den Besitz desselben gesetzt, so ist eben dadurch auch die Gerechtigkeit desselben seine eigene geworden und er steht gerechtfertigt vor Gott da. — Es handelt sich somit nur mehr um die Form jenes Actes der Besitzergreifung Christi und seiner Gerechtigkeit. In einer bestimmten Form muß derselbe auftreten, weil er sonst weder erkennbar noch bestimmbar wäre, und diese Form muß mit seinem wesentlichen Charakter in Einklang stehen. Er darf also auch seiner Form nach weder ein ethisches Moment in sich schließen, noch zu einem solchen in Beziehung stehen, noch darf sein Gelingen von irgend welcher ethischen Bedingung abhängig sein; er muß vielmehr seiner Form nach als ganz absolut und bedingungslos sich darstellen, und darum muß das Bewußtsein der wirklichen Versöhnung und Rechtfertigung in jedem Falle ihm folgen, ja es muß schon in ihm selbst enthalten und gegeben sein. — Ein solcher Act kann nun aber offenbar in nichts Anderem bestehen, als in der festen unwandelbaren Zuversicht, daß Gott wirklich in Rücksicht auf Christus uns unsere Sünden hic et nunc nicht mehr zurechne, vielmehr die Gerechtigkeit Christi uns imputire, und so mit uns versöhnt sei. Denn nur dieser Act charakterisirt sich nicht bloß seiner Form nach durch absolute Unbedingtheit, und ist frei von jeder ethischen Beziehung, sondern er schließt auch in sich selbst unmittelbar schon das Bewußtsein wirklicher Versöhnung ein. In dem Augenblicke also, wo der Mensch diese feste Zuversicht in sich erweckt, daß er in Christus vor Gott gerechtfertigt sei, ist er auch wirklich gerechtfertigt; er hat in diesem Acte Christus und seine Gerechtigkeit ergriffen, und daher dasjenige gethan, was von seiner Seite nothwendig war, um der Rechtfertigung theilhaft zu werden; die Vergebung der Sünden und die Versöhnung ist vollendet. Was man nun diesem Acte für eine Benennung geben wolle, ist an sich ganz gleichgiltig, weil aber nach dem Ausspruche der hl. Schrift der Glaube das erste Erforderniß zur Rechtfertigung ist, so liegt es nahe, jenen Act, durch welchen hier ausschließlich die Rechtfertigung bedingt ist, als „Glauben" zu bezeichnen, und in diesem Sinne den Satz aufzustellen, daß der Glaube allein selig mache." —

§. 46.

Bis hieher also reicht der Proceß der Rechtfertigung und an ihn schließt sich nun unmittelbar der der Heiligung an. Daß die Heiligung nicht etwa

darin bestehen könne, daß dem Menschen über das natürliche noch ein höheres übernatürliches Lebensprincip zugetheilt werde, muß sich aus dem bisher Gesagten von selbst verstehen. Das letzte Resultat der subjectiven Erlösung kann nur die Wiederherstellung der vollen Integrität der menschlichen Natur sein, und darum muß die Heiligung ebenso, wie die Rechtfertigung, ausschließlich dieses Resultat erzwecken. Wenn mithin der Mensch in der Rechtfertigung unmittelbar in die Person Christi eingetreten, und dadurch von der Schuld des Bösen befreit worden ist, so folgt daraus von selbst, daß er in Christus auch den Geist wieder erhält. Indem Christus in der Rechtfertigung unmittelbar in den Menschen eingeht, und in ihm zu leben beginnt, leuchtet in Christus auch der Geist im Menschen wieder auf, und so ist der Mensch nicht mehr bloß Fleisch, sondern er ist auch wieder Geist geworden, er ist wieder dasjenige, was er ehedem vor dem Falle gewesen ist, die Integrität seiner Natur ist wiederhergestellt. Im äußern ist wiederum der innere Mensch geboren worden, und damit ist die subjective Erlösung vollendet. Und weil der Geist gegenüber dem Fleische das gute Princip ist, so hat der Mensch in jenem auch wiederum den Samen des Guten in sich aufgenommen, der ihn fähig macht zu heiliger Gesinnung und zu heiligem Wandel; — er ist somit durch den Geist auch geheiligt und darum heißt dieses Wieder-Erwachen des Geistes im Menschen durch Christus, als das letzte Moment der subjectiven Erlösung, im Gegensatze zur Rechtfertigung die Heiligung. —

So gehört also zur Rechtfertigung des Menschen ein doppeltes Moment, ein objectives und ein subjectives, und besteht ersteres darin, daß Gott dem Menschen die Gerechtigkeit Christi zurechnet, und letzteres darin, daß der Mensch in sich die feste Zuversicht erwecke, daß Gott ihm diese Gerechtigkeit des Erlösers wirklich zugerechnet habe. Sind diese beiden Momente gegeben, so ist er vor Gott gerecht, mag sein sittlicher Zustand sonst beschaffen sein, wie er will. Aus dieser Rechtfertigung folgt dann die Heiligung, um das in jener begonnene Werk zu vollenden. Die ganze Erlösung concentrirt sich somit auf Seite des Menschen selbst im Glauben, und daraus ist leicht ersichtlich, daß diese Lehre innigst verwandt ist mit derjenigen, die wir in der zunächst vorausgegangenen dualistischen Hypothese angetroffen haben. Denn wie dort das Heil desjenigen, der einmal auf die Stufe der unmittelbaren Schauung sich emporgeschwungen hat, wegen dieser Schauung ein für allemal und unter jeder Bedingung gesichert ist, so tritt hier nur an die Stelle jener Schauung der Glaube; im Uebrigen aber bleibt die Theorie dieselbe. Nur wird hier dasjenige, was dort nur mit vieler Mühe errungen werden kann, wesentlich erleichtert, indem die Erweckung des Glaubens gewiß unendlich leichter bewerkstelligt werden kann, als die Erhebung des Geistes zur Schauung, die so viele und so schwere Vorbedingungen erheischt. —

Sehen wir jedoch hievon ab, und wenden wir uns den Folgen zu, welche aus dieser Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung des Menschen sich

nothwendig ableiten müssen, so ist es vor Allem klar, daß die Rechtfertigung und Heiligung für den Menschen, welcher derselben theilhaftig geworden ist, durchaus keine ethischen Verpflichtungen, zu deren Erfüllung er gesetzlich verbunden wäre, nach sich ziehen könne. Denn die Erlösung berührt ja das sittliche Gebiet durchaus nicht, sie ist nicht die Wiederherstellung eines ethischen Verhältnisses des Menschen zu Gott, und kann daher auch keine solchen Gesetze nach sich ziehen, die nur unter der Voraussetzung eines solchen Verhältnisses einen Sinn und eine Bedeutung haben könnten. Das Gesetz also, welches in der heiligen Schrift enthalten ist, kann als solches durchaus keine Beziehung auf den innern geistigen Menschen haben; es kann nur für den äußern, fleischlichen Menschen gegeben sein, um denselben durch seine Schrecken und Drohungen zu zähmen, und ihn zurückzuhalten, damit er nicht zu voller Ungebundenheit sich entfessle und dadurch das gesellschaftliche Leben selbst unmöglich mache. Nur insofern kann es noch eine Beziehung auf den innern Menschen haben, als es den Glauben vorbereitet, dadurch, daß es den fleischlichen Menschen vermöge des Bewußtseins, daß er es unmöglich vollständig zu erfüllen vermöge, zur Verzweiflung an seinem Heile bringt und ihn so nöthigt, sich dem Glauben an Christus unbedingt in die Arme zu werfen. Eine weitere Beziehung zum Geiste ist aber demselben durchaus nicht zuzugestehen, vielmehr muß es aus dem Bereiche des innern Menschen gänzlich ausgeschlossen werden.

§. 47.

Wenn nun aber einerseits die Erlösung keine gesetzlichen Verpflichtungen nach sich zieht, durch welche die Erhaltung der einmal erlangten Gerechtigkeit und Heiligkeit bedingt wäre, und andererseits das Fleisch mit seiner Begierlichkeit auch in dem erlösten Menschen immer lebendig bleibt und sich in jeder bösen That zu äußern und zu bethätigen sucht, so folgt daraus von selbst, daß alles und jedes Thun des gerechtfertigten Menschen in sittlicher Beziehung völlig gleichgiltig sei, und daß somit der Mensch seine Lebensweise ganz und gar nach Belieben gestalten könne. Denn wenn er auch der Begierlichkeit folgt und derselben zu aller bösen That freien Lauf läßt: so braucht er ja nur immer im Glauben Christum und seine Gerechtigkeit zu ergreifen und festzuhalten, und jede böse That hört für ihn auf, böse und schuldbar zu sein. Diese absolute Antinomie vermag die Lehre, von der wir sprechen, nie völlig abzuwenden, nur eine Milderung kann sie in derselben dadurch eintreten lassen, daß sie den Geist im Menschen in irgendwelche Verbindung mit der Sittlichkeit bringt. — Wenn nemlich der Mensch im Glauben unmittelbar mit Christus zusammenhängt, so zwar, daß dieser mit seinem Geiste, der zugleich auch der Geist des Menschen ist, in ihm lebt, so kann dieser Glaube in ihm nicht unfruchtbar sein, sondern muß sich nothwendig in guten

Werken bethätigen und offenbaren, die einerseits die Ausübung des Guten überhaupt und anderseits die Bekämpfung der bösen Begierlichkeit erzwecken. Lebt der Geist Christi im Menschen, so muß dieser Geist ebenso in guten Werken zur Erscheinung treten, wie das Fleisch stets in bösen Thaten sich offenbart. Wie es im Wesen des Fleisches liegt, daß es den Geist bekämpft, und von ihm sich unabhängig zu machen sucht; so ist es Sache des Geistes, nachdem er einmal durch den Glauben im Menschen erwacht ist, der Begierlichkeit des Fleisches entgegenzuarbeiten, und seine Obmacht über das Fleisch durch heiligen Wandel und gute Werke zu bewähren. Aeußert sich der Glaube nicht in dieser Weise, so ist er nicht wahrer Glaube, d. i. er ist nicht ein solcher, der Christum, und in ihm den Geist besitzt, sondern er ist nur Scheinglaube; der Mensch ist in Wahrheit nicht erlöst. — Auf diese Weise also kann jene absolute Antinomie, deren Keim in dem gegenwärtigen Systeme liegt, gemildert und abgeschwächt werden, wiewohl damit im Grunde wenig gewonnen ist, weil immerhin doch die Werke des Fleisches durch den Glauben von sündhafter Schuld befreit sind und daher neben den Werken des Geistes sich wohl auch Geltung verschaffen können, ohne daß dadurch die Gerechtigkeit und Heiligkeit des Menschen beeinträchtigt wird, wenn nur der Glaube immer fest bleibt. Noch mehr wird der Werth und die Bedeutung jenes sittlichen Momentes, das der theologische Dualismus in den Werken des Geistes gegenüber den Werken des Fleisches sich noch gerettet hat, herabsinken müssen, wenn man berücksichtigt, daß die Werke des Geistes nicht bloß fortwährend durch den Einfluß der bösen Begierlichkeit befleckt, und in ihrer sittlichen Güte herabgestimmt werden müssen, so daß der Mensch ein in jeder Beziehung gutes Werk gar nicht zu Stande zu bringen vermag, sondern daß diese Werke auch aller Verdienstlichkeit in den Augen Gottes entbehren müssen, weil der Begriff des Verdienstes ein ethisches Verhältniß zwischen dem Menschen und zwischen Gott voraussetzt, welches bekanntlich in der gegenwärtigen Hypothese gar nicht stattfinden kann. Wir können darum in dieser ganzen ethischen Lehre nur eine sehr schwache und unzureichende Milderung jenes absoluten Antinomismus finden, der aus dem theologischen Dualismus in seiner Anwendung auf die Erlösungslehre nothwendig sich ableitet.

Ebenso wie die guten Werke können aber auch die Sakramente in dieser Hypothese keine Stelle mehr finden. Ist das sinnlich Wahrnehmbare das an sich Böse, so kann es auch nicht mehr zum wirksamen Zeichen der göttlichen Gnade erhoben werden, und darum kann es in dieser Lehre, wie auch in dem nächst vorhergegangenen dualistischen System, eigentlich gar keine Sakramente geben. Doch kann auch hier wiederum die Consequenz gemildert werden, um nicht mit den Sakramenten die ganze christliche Heilsökonomie über Bord zu werfen. Und wenn dieses geschieht, so werden die Sakramente zuletzt erscheinen müssen als bloße Zeichen, durch welche der Mensch seinen Glauben offenbart, und welche ihn eben deßhalb auch wiederum vergewissern darüber, daß Gott

ihn wirklich in diesem Glauben gerechtfertigt habe. Sie werden sich daher charakterisiren einerseits als Zeichen des Glaubens, und weil dieser Glaube unmittelbar auch die Rechtfertigung mit sich führt, werden sie andererseits für den Menschen auch wiederum Zeichen und Beweise der göttlichen Huld, der Vergebung der Sünden und überhaupt der von Seite Gottes wirklich bewerkstelligten Versöhnung sein. Aber eine Gnade mit sich führen können sie nicht; denn das Böse kann dem Guten nicht zum Organe dienen; dieses muß vielmehr darauf ausgehen, das Böse überall zu überwinden und so weit als möglich zu vernichten. —

§. 48.

Haben wir im Bisherigen schon mehrere Momente gefunden, in welchen die kosmisch-dualistische und die theologisch-dualistische Lehre entweder ganz in einander schlagen, oder doch auf's Innigste verwandt sind, so müssen uns deren, wenn wir in der Entwicklung der letztern Hypothese weiter fortschreiten, noch mehrere begegnen. Vor Allem ist es klar, daß hier der analoge Gegensatz zwischen dem alten und neuen Bunde stattfinden müsse, wie wir ihn dort gefunden haben. Da im alten Bunde der Erlöser noch nicht erschienen und daher das Licht des Geistes in der Menschheit noch nicht aufgegangen war: so herrschte dort das Gesetz des Fleisches mit absoluter Obmacht über das menschliche Geschlecht, und dieses Gesetz fand seinen adäquaten Ausdruck eben im mosaischen Gesetze; denn dieses hatte nur Schrecken und Drohungen, und die Verheißungen, die es in sich schloß, waren nur sinnlicher Natur. Im neuen Bunde dagegen ward der Mensch im Geiste über dieses Gesetz des Fleisches erhoben, so daß dasselbe nun nicht mehr über den Menschen, wenigstens nicht mehr über den innern Menschen herrscht, indem dieser nur in Christus, dem Sieger über das Gesetz, lebt und wirkt. Dort war also Knechtschaft, hier dagegen ist die Freiheit; der Unterschied gestaltet sich in dieser Hypothese ebenso, wie in der vorausgehenden, zum Gegensatze, und in diesem Gegensatz gehen die beiden großen Hälften der Menschen-Geschichte auf. — Ein weiteres Ineinanderschlagen der erwähnten zwei Hypothesen zeigt sich ferner darin, daß hier wie dort der subjective Erlösungs-Proceß außer allem Bereiche der menschlichen Freiheit steht, welch' letztere, wie wir bereits gehört haben, schon überhaupt und im Allgemeinen hier wie dort unzuläßig ist. Rechtfertigung und Heiligung ist ein ganz nothwendiger Proceß, der sich in uns ohne uns verläuft, und den wir selbst weder zu hindern noch zu fördern vermögen. Ebenso verhält es sich auch mit den Werken, die aus dem Glauben und dem Geiste hervorgehen. Und da das Gleiche auch von den Werken des Fleisches gilt, wie wir bereits früher gehört haben, so verläuft sich also das ganze Leben des Menschen in einem fortgesetzten mechanischen Hin- und Herzerren zwischen den beiden Potenzen des menschlichen Seins, das der Mensch

selbst, willenlos, wie er ist, sich gefallen lassen muß, ohne nur im Geringsten bestimmend auf dasselbe einfließen zu können. Hieraus folgt dann natürlicher Weise von selbst, daß der subjective Erlösungsproceß unter dem Gesetze einer absoluten Prädestination steht und daß es ganz und gar von Gott abhängt, zu bestimmen, wer in den Strom desselben hineingezogen, und wer in die gegentheilige Strömung verstoßen werden soll, oder vielmehr, daß diese Unterscheidung schon in der an sich nothwendigen Wirksamkeit des göttlichen Seins selbst gelegen ist, so daß auch Gottes Wille, wenn ihm anders ein solcher zugeschrieben werden soll, darauf keinen Einfluß hat. Wir werden uns erinnern, daß wir auch in dieser Beziehung in dem nächst vorhergegangenen dualistischen Systeme der gleichen Lehre begegnet sind. Es braucht aber kaum erwähnt zu werden, daß hiemit auch jener Rest eines sittlichen Momentes, von dem wir gehört haben, daß er in diesem Systeme sich noch aufrecht erhalten könne, sich noch aufheben müsse, besonders, wenn man auch noch hinzunimmt, daß die Gerechtigkeit und Heiligkeit, nachdem sie einmal in dem Menschen aus dem subjectiven Erlösungsproceße resultirt ist, nicht mehr verloren gehen könne, weil dadurch der theogonische Proceß in seinem Durchgange durch die einzelnen Menschen wieder rückgängig gemacht würde, was nicht möglich ist. —

Es ist klar, daß unter solchen Voraussetzungen von einem Fortschritte des höheren Lebens des Menschen in dieser Zeitlichkeit nicht mehr die Rede sein könne. Beschränkt sich ja dieses ganze höhere Leben auf den Glauben allein, und dieser ist in sich keines Fortschrittes fähig. Nur in Einer Beziehung ist ein solcher Fortschritt noch denkbar. Ist nemlich im Menschen der Geist einmal erwacht, so ist durchaus kein Grund mehr vorhanden, warum der Mensch desselben nicht auch unmittelbar sollte bewußt werden, oder vielmehr, warum der Geist im Menschen nicht selbst zum Selbstbewußtsein sollte emporsteigen können. Vielmehr würde die gegentheilige Annahme eine durchaus ungerechtfertigte sein und könnte ihren Grund nur in einem besonderen Interesse haben, das man darin findet, die Consequenzen des Systems zu verheimlichen oder in Abrede zu stellen. Im Fortgange seines Lebens kann also der Mensch auch zum unmittelbaren Bewußtsein von dem in ihm lebenden göttlichen Geiste gelangen, und das ist der einzige Fortschritt, dessen er in höherer Beziehung fähig ist. Freilich mag jenes unmittelbare Bewußtsein, jene Selbstanschauung des Geistes nicht gerade allen Menschen zu Theil werden; jene aber, denen sie zu Theil wird, haben die höchste Stufe des Lebens erreicht, sie stehen gewissermassen bereits an dem Ziele, zu welchem die Erlösung sie hinführen soll, sie sind „Heilige“, und für sie sinken daher die Aeußerungen der Begierlichkeit, die ohnedieß vermöge des Glaubens schon nicht mehr zur Schuld angerechnet werden, zur vollen Gleichgiltigkeit herab. Der Unterschied zwischen Gut und Bös in der Sphäre des Handelns hört für sie gänzlich auf: sie sind unsündlich.

§. 49.

Aber erst in der Auferstehung gelangt der Mensch vollständig und für immer zu jenem höchsten Ziele, das die Erlösung für ihn erzweckt, weil er erst hier völlig in die Gestalt Christi übergeht und das materielle, „natürliche" Princip in ihm völlig gebunden wird. Während also auf der zunächst vorausgegangenen Entwicklungsstufe des Dualismus von einer Auferstehung des Fleisches schlechterdings nicht die Rede sein kann, ist dagegen dieselbe hier durch das System selbst gefordert. Aber freilich muß hier eine andere Frage sich aufwerfen, nemlich, was es denn mit der Unsterblichkeit der Seele nach dem Tode des Leibes für eine Bewandtniß habe. Der Geist selbst ist ja göttlicher Geist, und die fleischliche Seele, weil nur im Fleische und durch das Fleisch lebend, muß mit diesem dem Tode und der Auflösung verfallen. Diese Schwierigkeit vermag der theologische Dualismus nicht zu lösen, und er muß darum folgerichtig das jenseitige Leben des Menschen erst mit der Auferstehung beginnen lassen. Aber auch hier kann von einer persönlichen Fortdauer des Menschen als solchen nicht die Rede sein. Denn Geist und Fleisch des Menschen sind ja göttlicher Natur, und darum kann die Auferstehung nur bestehen in der Zurücknahme beider Elemente in Gott, womit deren Individualität von selbst sich auflösen muß. In Christus wird das materielle Princip der Menschheit in ihrer ganzen Ausdehnung dem geistigen Princip in Gott völlig unterworfen, und darum muß am Ziele dieser Unterwerfung das eine und das andere Princip von der Zersplitterung in die Individualitäten befreit werden, und als allgemeines in Gott zurückkehren. Nicht die Vollendung der individuellen Menschen, sondern nur die Vollendung Gottes selbst ist das höchste Ziel des Erlösungsprocesses; jene sind nur die Werkzeuge zur Vermittlung dieser Vollendung. Am Ende des Processes bleiben darum nicht mehr die Individualitäten, sondern nur Gott allein übrig, und zwar als vollendete Dreieinigkeit, indem der Vater durch die Vermittlung des Sohnes nun vollkommen zum Geiste sich erhoben und verklärt hat. So treffen die beiden dualistischen Hypothesen, die wir bisher behandelt haben, wie in so vielen andern Puncten, so auch in ihrem letzten Resultat, in der Läugnung der persönlichen Unsterblichkeit des Menschen zusammen. —

Mit dem theologischen Dualismus sind die Entwicklungsstufen des idealistischen Dualismus abgeschlossen; eine weitere Gestaltung des letztern ist nicht mehr möglich. Er hat das höchst mögliche Stadium seiner Entwicklung erreicht und muß nun unmittelbar in den vollendeten Idealismus übergehen. Dieser Uebergang ist durch den Inhalt seiner höchsten Entwicklungsstufe selbst gefordert, denn, wie im kosmischen Dualismus, so finden wir auch hier keine vollendete Einheit des göttlichen Seins am Ende des theogonischen Processes; denn wenn auch das materielle Princip ganz und gar in seine Unmittelbarkeit, ganz in das Ansich zurückgedrängt ist, so bleibt es doch noch immer materielles Princip und kann nie ganz und gar in den Geist aufgelöst werden. So

drängt der theologische Dualismus selbst zu einer noch höhern Stufe des Idealismus hin, auf welcher dieses Resultat gewonnen werden könne, und diese Stufe wird dann das äußerste Extrem sein. —

Wir halten es für überflüssig, hier noch Etwas zur Widerlegung des theologischen Dualismus beizufügen; denn ein System, welches in das göttliche Sein selbst den absoluten Gegensatz zwischen Gut und Bös setzt, und also Gott selbst als Gott und zugleich als Satan darstellt, richtet sich selbst vor dem Richterstuhle der gesunden Vernunft und des natürlichen Bewußtseins, sowie es dadurch, daß es die Erlösung als einen innern Vorgang in Gott, als einen theogonischen Proceß auffaßt, das christliche Bewußtsein in einer Weise verletzt, daß dieses mit Abscheu von einer solchen Annahme sich hinwegwenden muß, abgesehen von den theils widerlichen, theils unsittlichen, theils furchtbaren Consequenzen, die dasselbe in Bezug auf den Menschen im Besondern nach sich zieht. Der Abfall von der Wahrheit rächt sich gewiß nirgends fürchterlicher als hier, denn es werden hier Forderungen an das natürliche und christliche Bewußtsein gestellt, die dasselbe in seinen tiefsten Tiefen aufwühlen und mit Eckel und Entsetzen erfüllen. —

§. 50.

Besteht das Wesen des Idealismus, wie bereits zum öftern erwähnt worden, darin, daß dem Idealen und Allgemeinen die absolute Alleinherrschaft im Bereiche des Wahren und Guten zugeschrieben, das Empirische als solches dagegen hievon gänzlich ausgeschlossen wird: so wird der Idealismus erst dann seine Vollendung erreicht haben, wenn er das Empirische mit dem er doch Nichts mehr anzufangen weiß, als solches zuletzt gänzlich fallen läßt, also die Realität des Materiellen und Einzelnen aufgibt, und es in das Ideale und Allgemeine auflöst, um so dieses Letztere in voller Ausschließlichkeit zur Geltung zu bringen. Das ist der letzte Schritt, den der Idealismus thun kann, und den er auch thun muß, um sich selbst zur äußersten Vollendung zu bringen. Und in der That, wenn der Dualismus in seinen höheren Entwicklungsstufen das Materielle als das an sich Böse gegenüber dem Geistigen als dem an sich Guten hinstellt: so ist es doch offenbar, daß, wenn das Gute das Reale ist, das Böse als Gegensatz des ersteren nur das nicht Reale, also nicht Seiende sein könne. Wenn daher auf die Lehrsätze des Dualismus tiefer eingegangen wird, so muß sich offenbar als letztes Resultat dieses ergeben, daß das Materielle und Empirische als das an sich Böse Nichts Reales, also im eigentlichen Sinne Nichts sei: und so führt der Dualismus selbst zur Negation der Realität des Materiellen und schlägt demnach unmittelbar in den vollendeten Idealismus um. Und das gilt in gleicher Weise von den beiden Hauptentwicklungsstufen des Dualismus, von dem kosmischen nemlich ebenso, wie vom theologischen Dualismus; denn mag das Böse als bloß kos-

mische Potenz gedacht, oder in das göttliche Sein selbst eingesetzt werden: immer muß es zuletzt in Nichts verschwinden und das Gute allein als das einzig seiende übrig lassen. Die eine wie die andere der beiden dualistischen Hypothesen muß also zuletzt in den vollendeten Idealismus übergehen, um in ihm auch ihre eigene Vollendung zu finden. Da nun aber beide Hypothesen, obwohl auf's innigste verwandt, dennoch auch wiederum verschieden sind, und ihren eigenthümlichen Inhalt haben: so folgt daraus von selbst, daß auch der vollendete Idealismus, je nachdem von der einen oder von der andern dieser beiden Hypothesen aus zu ihm fortgeschritten wird, verschieden sich gestalten müsse. Und hienach ergeben sich uns *zwei hauptsächliche Entwicklungsstufen* des vollendeten Idealismus, wovon die eine an den kosmischen, die andere an den theologischen Dualismus sich anschließt und die eine diesen, die andere jenen wissenschaftlich vollendet. Beide Formen müssen zwar ihrem wesentlichen Charakter nach auf gleicher Linie stehen, ebenso, wie die Ausgangspuncte, die ihnen zur Voraussetzung dienen; aber doch müssen sie in den einzelnen Momenten ihres Inhaltes auch wieder mannigfache Verschiedenheiten aufweisen, in analoger Weise, wie wir dieses in den beiden Hauptentwicklungsstufen des Dualismus gefunden haben. Es wird deßhalb unsere Aufgabe sein, beide Formen des vollendeten Idealismus nach den in ihnen enthaltenen psychologischen Momenten gesondert zu betrachten, um einen richtigen und vollständigen Einblick in diesen ihren psychologischen Inhalt zu ermöglichen und zu gewinnen.

§. 51.

Wenden wir uns daher zunächst *jener Form* des vollendeten Idealismus zu, welche an die *erste Entwicklungsstufe des Dualismus sich anschließt*, so hat es sich uns gezeigt, daß dieser kosmische Dualismus in der Entfaltung seiner obersten Principien besonders an Eine Idee sich anlehnt, nemlich an die Idee der *Emanation*. Aus Gott emaniren gewisse untergeordnete Kräfte, die als solche zugleich die Ideen der Dinge sind, und diese sind es, welche den Uebergang von Gott zur empirischen Erscheinungswelt vermitteln. Ist dem also, so muß es uns als ganz folgerichtig erscheinen, wenn auch jene Form des vollendeten Idealismus, die aus ihm entspringt, die Idee der Emanation in sich aufnimmt, und auf derselben sich aufzubauen sucht. Natürlich muß dann aber hier diese Idee ganz in ihrer vollen Reinheit gedacht, und aus dem Emanations-Begriffe alles dasjenige entfernt werden, was irgendwie noch auf ein realistisches Moment hinweisen könnte. Daß dieses möglich sei, läßt sich nicht in Abrede stellen, vorausgesetzt, daß der Einfluß der Phantasie auf die Entwicklung jener Idee möglichst beseitigt wird. Und so wird sich dann der vollendete Idealismus auf dieser seiner ersten Entwicklungsstufe wesentlich charakterisiren müssen als *Idealismus der Emanation*, und von diesem Standpuncte aus muß er denn auch beurtheilt werden. —

Was nun zuerst die obersten Principien des emanatistischen Idealismus betrifft, so ist es klar, daß in demselben Gott als das höchste Ideale auch als das absolut allgemeine Sein erscheinen müsse. Gott ist darum hier an sich die absolute Allgemeinheit; und diese trägt, eben weil sie absolute Allgemeinheit ist, auch alle Besonderheiten als aufgelöst in sich. Weil jedoch die Allgemeinheit nur im Denken sich findet, ebenso wie umgekehrt das Denken nur im Allgemeinen sich bewegen kann: so ist Gott als reine Allgemeinheit auch zugleich reines Denken, und in der diesem Denken wesentlich immanenten Dialetik setzt er die Besonderheiten ebenso beständig sich selbst als der absoluten Allgemeinheit gegenüber, wie er sie in dem nemlichen Akte stets wieder in sich zurücknimmt, und zur Allgemeinheit auflöst. Bei aller Entfaltung in die Besonderheiten schwebt somit die Allgemeinheit, als mit den Besonderheiten in ihrer Aufgelöstheit erfüllt, also als erfüllte Allgemeinheit, stets über diesen Besonderheiten in ihrer organischen Gliederung: — und dieses Verhältniß kann, wofern es nicht lieber in der reinen Form des Gedankens belassen wird, in der Weise vorgestellt werden, daß das Reich der Besonderheiten in seiner organischen Gliederung aus dem Schooße der absoluten Allgemeinheit ideal emanirt, ohne daß das Allgemeine dadurch einen Verlust erlitte, und ohne daß dadurch die organische Einheit der Besonderheiten sich auflöste. Da nun die Besonderheiten zugleich auch die Ideen der Dinge sind, so wird sich das oberste Princip dieses Idealismus dahin gestalten müssen, daß aus Gott als der höchsten Idee, ohne daß eine Veränderung in derselben vorginge, die Welt der Ideen ideell emanirt, daß also Gott in die Welt der Ideen sich entfaltet, ohne dadurch seine absolute Transscendenz zu verlieren. Und weil Gott in diesen Ideen zugleich auch das innerste Sein aller Dinge ist, mithin als tiefster Lebensgrund ihnen unterliegt, ohne doch je an den Veränderungen derselben Theil zu nehmen: so kann dieses letztere Verhältniß möglicher Weise ebenfalls unter die Idee der Emanation gebracht werden, woraus sich dann noch ein drittes Emanationsglied ergibt, nemlich die Weltseele, die ebenso aus der Welt der Ideen ideell emanirt, wie diese aus Gott. —

Es ist nun aber klar, daß in dem ganzen Organismus der Ideen die Idee des Menschen die centrale Stelle einnimmt, weil das Sein des Menschen jenes aller übrigen Dinge in sich einschließt. Alle Momente des Seins, die in den übrigen Dingen getrennt vorliegen, sind in ihm vereinigt und in dem höchsten Sein, dem intellectuellen nemlich, verklärt. Der Mensch schließt in seiner Natur das stoffliche Sein der unorganischen Dinge ebenso ein, wie das Leben der Pflanze und die Sinnlichkeit des Thieres, und alle diese Momente finden in ihm vermöge ihrer Verbindung mit der intellectuellen Natur ihre Vollendung. Die Idee des Menschen ist daher der Mittelpunct aller Ideen und von diesem Mittelpuncte aus gliedern sich dieselben, geschieden von einander, nach allen Puncten der organischen Peripherie hinaus gegeneinander ab, ohne doch von ihrem Centrum sich zu trennen. Daher ist in jener idealen

Welt, die wir als das erste Glied der Emanation kennen gelernt haben, die Idee des Menschen oder aber der ideelle Mensch dasjenige, worin sie sich in ihrem ganzen Umfange concentrirt, weßhalb sie auch schlechterdings als der ideale Mensch bezeichnet werden kann.

In dem Bisherigen haben wir uns aber noch immer im Bereiche des Allgemeinen bewegt. Denn wenn auch die Ideen gegenüber der höchsten Idee, die Gott ist, und die als solche das Prärogativ der höchsten Allgemeinheit für sich in Anspruch nimmt, als Besonderheiten sich darstellen, so sind sie dennoch dem Einzelnen gegenüber wieder etwas schlechterdings Allgemeines, und so lange wir daher im Bereiche der Ideen uns befinden, sind wir aus dem Gebiete des Allgemeinen noch nicht herausgetreten.

§. 52.

Wir haben uns nun aber auch dem Reiche der Einzelheiten, also der empirischen Welt zuzuwenden, um zu untersuchen, was es denn mit ihr im Allgemeinen für eine Bewandtniß habe, und was von dem Wesen derselben zu halten sei, denn nur dadurch ist es uns dann ermöglichet, den Zusammenhang kennen zu lernen, in welchem die empirische mit der idealen Welt steht. Wenn man die einzelnen Wesen, aus denen die sinnliche Welt besteht, näher in's Auge faßt, so sieht man leicht, daß in denselben unterschieden werden kann zwischen der Wesenheit und den Accidentien, welche der erstern anhaften und von denen die hauptsächlichsten die Qualität und die Quantität sind. Ebenso ist es klar, daß sowohl die Wesenheit als auch die Accidentien an und für sich genommen allgemein sind: denn was zuerst die erstere betrifft, so kommt eine und dieselbe Wesenheit allen einzelnen Dingen einer Art zu; und was dann die Accidentien anbelangt, so stellen auch sie sich, wenn sie von den Einzeldingen abgezogen werden, als allgemeine Begriffe dar. Hieraus ist leicht ersichtlich, daß das Einzelne als solches keine für sich seiende Substanz ist, sondern daß es nur als eine Zusammensetzung aus einer Mehrheit von an sich allgemeinen Momenten gedacht werden kann, so zwar, daß den Mittelpunkt dieser Zusammensetzung die Wesenheit bildet und an diese dann die übrigen allgemeinen Momente sich anschließen. Das Einzelne als solches kann nur dadurch constituirt werden, daß um die Wesenheit eine Menge von Accidentien zusammenströmt, und so die erstere in einer besondern Erscheinungsform, die eben aus jenen Accidentien sich bildet, sich darstellt. Hierin allein kann denn auch der Grund davon liegen, daß die Einzeldinge als sinnlich wahrnehmbare Gegenstände dem menschlichen Bewußtsein gegenüber treten. Der sinnliche Schein kann nur durch das Nebeneinander und Ineinander der Accidentien, die die Wesenheit umkleiden, sofern sie eben durch den Sinn nicht von einander unterschieden werden, hervorgebracht sein. Denn in dem Augenblicke, wo der Verstand an das Einzelne herantritt, und die in ihm

enthaltenen Momente auseinander legt, verschwindet der sinnliche Schein, und das ganze sinnlich wahrnehmbare Ding löst sich in lauter übersinnliche Momente (Wesenheit und Accidentien) auf, die als solche nur dem Verstande zugänglich sind. Es ist klar, daß hiemit die Erscheinungswelt in lauter ideale Momente sich verflüchtigt, die nur vermöge eines verworrenen Neben- und Ineinanders, in welchem sie sich befinden, den Schein der Sinnlichkeit annehmen, und so die Erscheinungswelt bilden, ohne daß die letztere irgend welche für sich seiende Realität in Anspruch nehmen könnte. Und damit hat der Idealismus seinen wesentlichen Zweck erreicht; er ist mit der Realität des Empirischen fertig geworden, er hat es im Idealen verflüchtigt, und es so ein für allemal wissenschaftlich beseitigt und aus dem Wege geräumt. —

Nun aber entsteht die große Frage, wie denn diese also bestimmte empirische Welt aus der reinen Idealität entstehen könne, wie aus dem Gebiete der reinen Allgemeinheit, wie sie in dem höhern übersinnlichen Gebiete waltet, zu diesem verworrenen Ineinander der allgemeinen Ideen, das im Gebiete der sinnlichen Welt uns entgegentritt, hinüberzukommen sei. Daß die empirische Welt aus der idealen entstehen müsse, ist klar; denn die Ideen, welche in ihr durcheinander liegen, sind nicht verschieden von jenen, die in der höhern Idealwelt sich vorfinden; aber die Frage ist eben diese, wie jene Entstehung zu erklären sei. Die Emanations-Idee kann hier ihre Dienste nicht mehr thun, weil kein Gegenstand mehr vorliegt, den man emaniren lassen könnte, indem, wie gesagt, die in der empirischen Welt vorfindlichen Ideen identisch sind mit jenen der reinen Idealwelt. Da nun aber eine anderweitige mögliche Entstehungsweise in diesem System nicht denkbar ist, so bleibt zuletzt Nichts anderes übrig, als auf die Continuität dieses Entstehungs-Processes zu verzichten, und den Ursprung der empirischen Welt auf ein Abbrechen dieser Continuität zurückzuführen, und so die empirische Welt durch einen Abfall der Ideen von Gott entstehen zu lassen. Diese Annahme steht im Einklange mit den Grundsätzen jener dualistischen Lehre, die den Ausgangspunct dieses Idealismus bildet, indem auch in jener, wie wir gehört haben, die Entstehung der Welt aus einem Abfall der Geister von der göttlichen Lebenskette sich ableitet.

Steht es also fest, daß die empirische Welt durch einen Abfall der Ideen von Gott entstanden ist, so fragt es sich weiter, wodurch denn dieser Abfall bedingt war oder welche Ursache denselben veranlaßte. Wir haben schon oben gehört, daß im Bereiche der übersinnlichen Welt der ideale Mensch den Mittelpunct aller anderweitigen Ideen bildet, weil sie alle in ihm sich concentriren. Dieser ideale Mensch nun muß, eben weil er aus Gott emanirt ist, als eine göttliche Emanation auch eine geistige Potenz sein, zudem da in seiner Natur selbst die Intellectualität liegt, durch welche das Wesen des Geistigen bedingt ist. Als geistige Potenz aber ist er nicht denkbar ohne Bewußtsein, und auch dieses muß ihm daher zugeschrieben werden, ob es freilich wohl nicht indi-

viduelles, sondern vielmehr universelles Bewußtsein ist, weil der ideale Mensch als solcher der allgemeine und nicht ein besonderer Mensch ist. Die Ideen sind ja ohnedieß nur im Denken und durch das Denken; und wenn daher in der übersinnlichen Idealwelt offenbar ein ihr immanentes Denken angenommen werden muß, so ist es klar, daß dieses seinen Sitz nur im idealen Menschen als im Centrum aller Ideen haben könne, und so muß demselben auch von diesem Standpuncte aus ein Denken, und mit ihm ein allgemeines Bewußtsein zugeschrieben werden. Dadurch ist es nun aber auch möglich, daß dieser höhere geistige Mensch im Hochmuth seines Bewußtseins gegen Gott sich auflehne, und so von Gott abfalle; und da die übrigen Ideen in ihm sich concentriren, so müssen sie nothwendig in ihm ebenfalls an jenem Abfalle Theil nehmen, und so muß der Abfall des Menschen zugleich auch der allgemeine Abfall aller Ideen sein. Hieraus folgt, daß die Entstehung des empirischen Menschen sowohl, als auch der ganzen empirischen Welt in dem Abfalle des höhern idealen Menschen von Gott begründet ist, ein Lehrsatz, mit welchem wir zugleich auch in das innerste Gebiet der anthropologischen Lehre, die auf den Principien dieses Systems sich aufbauen muß, eingetreten sind.

§. 53.

Nach den Principien dieses Systems ist also vor Allem zwischen zwei Menschen zu unterscheiden, dem idealen und dem empirischen. Der ideale Mensch, wie er ursprünglich aus der Hand Gottes hervorging, ist als solcher der allgemeine Mensch, der noch nicht mit den Mängeln der Individualität behaftet ist; er befindet sich in einem rein geistigen Zustande, denn wenn in ihm auch die sinnliche Natur eingeschlossen ist, so ist doch auch diese in ihm vergeistigt, er ist darum auch weder Mann noch Weib, der Unterschied der Geschlechter ist hier noch nicht eingetreten. Indem nun aber dieser ideale Mensch in seinem Selbstbewußtsein sein eigenes Sein dem göttlichen Sein gegenübersetzte, und es in Folge dessen auch als solches geltend zu machen suchte, fiel er von der unmittelbaren Einheit mit Gott ab, und sank in die Materie herab. Er ward zum empirischen Menschen. — Die erste Folge dieses Abfalls bestand also darin, daß der ideale Mensch mit der empirischen Leiblichkeit umkleidet wurde, die aus der Materie entnommen ist und daher auch mit ihr in stetem Zusammenhange bleibt. Dieser empirische Leib ist zwar, wie alle andern sinnlich wahrnehmbaren Dinge, auch nur eine verworrene Zusammensetzung aus einer Vielheit von Ideen und löst sich im Angesichte des Verstandes in lauter übersinnliche Momente auf, aber eben weil er dieses ist, kann er nur der sinnlichen Welt angehören, und daher mit dem idealen Menschen erst in Folge seines Abfalls von der sinnlichen Welt verbunden worden sein. Daraus folgt von selbst, daß der empirische Mensch zwar aus Geist und Leib besteht, daß aber der Leib durchaus nicht zur

eigentlichen höheren Wesenheit des Menschen gehört. Der ideale Mensch schließt zwar in sich die leibliche Natur ebenfalls ein, aber das ist eben eine höhere, ideale Leiblichkeit, nicht jene niedere thierische, die wir gegenwärtig an ihm wahrnehmen; die letztere ist in dem empirischen Menschen nur die äußere Hülle der erstern. Ist aber der empirische Leib nicht ein wesentliches Moment des Menschen als solchen, so ist es klar, daß jener in der empirischen Wirklichkeit dem Geiste nur als Etwas Fremdartiges, nicht zu ihm Gehöriges anhafte, und daher auch in keinem unmittelbaren Lebensverbande mit ihm stehen könne. Der Geist kann nicht das unmittelbare Lebensprincip des Leibes sein; dieser muß vielmehr sein eigenes Leben, und darum auch seine eigene Lebenskraft besitzen, und so kann von einer einheitlichen Natur des empirischen Menschen als solchen schlechterdings nicht die Rede sein. Dieses Resultat zieht dann aber noch eine weitere Folge nach sich. Ist der empirische Leib erst in Folge des Abfalls an den Geist herangekommen, so ist er für diesen, sofern er in seiner reinen Idealität gedacht wird, etwas Widernatürliches; er steht daher mit ihm im Gegensatz und wenn demnach das Ideale als solches auch das Gute ist, und zwar ausschließlich dieses Prärogativ für sich in Anspruch nimmt, so muß der erwähnte Gegensatz sich nothwendig auch als ein ethischer bewähren und demnach die empirische Leiblichkeit im Menschen auch als die an sich böse Lebensmacht sich darstellen, die dann in Begierlichkeit und Lust die Früchte des Bösen aus sich hervortreibt. —

Eine weitere Folge jenes Abfalls des idealen Menschen von Gott besteht ferner darin, daß derselbe seiner Allgemeinheit verlustig geht, und dem Schicksal der Individualisirung anheimfällt. Denn da, wie wir gehört haben, das Einzelne als solches durch das Zusammenströmen der Accidentien um eine an sich allgemeine Wesenheit gebildet wird, so muß auch der ideale Mensch in dem Augenblicke, wo er in die sinnliche Welt herabsinkt, und mit dem empirischen Leibe bekleidet wird, durch jene Accidentien, die diese Leiblichkeit constituiren, in eine Mehrheit von Erscheinungsformen aus einander gezogen, also vereinzelt, individualisirt werden. Freilich hört er ungeachtet dieser Individualisirung nicht auf, an sich allgemein zu sein, und ist darum die Individualität des menschlichen Geistes nicht als eine vollkommene, d. i. substantielle zu denken, weil bei aller Individualisirung doch nur der allgemeine Mensch in allen Individuen sich darlebt; aber es ist doch auch diese Art der Individualität Etwas dem idealen Menschen als solchem widersprechendes, also nicht sein sollendes, und muß daher als ein weiteres widernatürliches Moment betrachtet werden, das der Geist durch seinen Abfall von Gott sich zugezogen hat, in gleicher Weise, wie solches in Bezug auf die empirische Leiblichkeit der Fall ist. Da jedoch dem Gesagten zufolge diese Leiblichkeit selbst als materielles Moment das Princip dieser Individualität des Geistes ist, so fallen in dieser Beziehung die beiden erwähnten Folgen jenes überzeitlichen Abfalles des ideellen Menschen von Gott zusammen. Wenn nun

aber in Folge dieses Abfalles der allgemeine Mensch nur mehr in einer Vielheit von empirischen Individualitäten sich darleben kann, diese Individualitäten aber nicht sämmtlich zu gleicher Zeit, sondern nur im Nacheinander in's Dasein treten können, so ist es klar, daß in Folge jenes Abfalles auch die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes auf dem Wege der fleischlichen Zeugung zum Eintritt kommen mußte, um jene continuirliche Aufeinanderfolge der Individuen in der Zeit zu ermöglichen, eine Folge, die wiederum zu ihrer eigenen Ermöglichung die Scheidung der Geschlechter im empirischen Menschen voraussetzte. So war also auch diese Scheidung der Geschlechter und das Gesetz der fleischlichen Zeugung erst eine Consequenz jenes Abfalls des idealen Menschen von Gott, und beide Momente gehören daher ausschließlich dem äußern empirischen Menschen an, und können durchaus nicht auf den idealen bezogen werden. Wie demnach der empirische Mensch schon an sich Etwas nicht sein sollendes ist, so muß offenbar die gleiche Eigenschaft auch dem geschlechtlichen Verhältnisse, der Ehe und der fleischlichen Fortpflanzung des Geschlechtes zufallen, um so mehr, da in dieser Region die an sich böse thierische Begierlichkeit ausschließlich herrschend ist. Durch den Abfall sind zwar diese Verhältnisse zu einer unabweisbaren Nothwendigkeit geworden; aber deßhalb sind sie doch eben so wenig an sich gut, wie der Abfall selbst.

§. 54.

Es ist leicht ersichtlich, daß alle diese Lehrsätze nur eine höhere idealistische Verklärung der Principien des kosmischen Dualismus sind, und die gleiche Beobachtung wird sich uns auch darbieten in Bezug auf die psychologisch-ethischen Grundsätze, die aus dem gegenwärtigen System sich ableiten. Was vorerst das Wesen des sittlich Guten und sittlich Bösen betrifft, so ist es klar, daß das Böse zunächst nur aus der leiblichen Natur im Menschen entspringen könne, weil diese eben das an sich Böse ist. Soferne also die sinnliche Begierlichkeit sich die Herrschaft aneignet über den Geist und in den ihr entsprechenden Thätigkeiten sich offenbart, ist dieses das sittlich Böse, während das sittlich Gute in der Thätigkeit des Geistes als solchen besteht. Da aber die leibliche Natur zugleich das Princip der Individualität im Menschen ist: so wird sich der Begriff des Bösen auch dahin bestimmen lassen, daß dasselbe in der Geltendmachung der Individualität gegenüber der Allgemeinheit des geistigen Seins bestehe, während das sittlich Gute in die entgegengesetzte Strömung fällt. Und darum muß denn auch die Tugend in die möglichste Freiheit des Geistes oder des an sich allgemeinen Seins des Menschen, von den Banden der Leiblichkeit oder beziehungsweise der Individualität gesetzt werden müssen, während das Laster in der entgegengesetzten Richtung sich bewegt. — Können wir schon in diesen Lehrsätzen durchaus keinen wesentlichen Unterschied von denen des oben erwähnten Dualismus erkennen, so findet

das Gleiche auch statt in Bezug auf die Bestimmung des höchsten Endzieles und der höchsten Lebensaufgabe des Menschen. Das höchste Ziel des menschlichen Lebens kann nemlich offenbar nur in der Rückkehr des Geistes aus der empirischen in die ideale Welt liegen, aus welcher er vermöge des Abfalls herausgetreten ist. Der ideale Mensch soll in seiner vollen Reinheit und Freiheit sich wiederherstellen; er soll aus den Tiefen der empirischen Leiblichkeit und der materiellen Welt, wodurch seine Vorzüge verhüllt und zurückgedrängt werden, sich wieder emporheben in die Höhen der übersinnlichen Region, um in dieser ein neues Dasein zu beginnen. Demzufolge muß die höchste Aufgabe des menschlichen Geistes darin gelegen sein, daß er schon in diesem Leben jenem Ziele mehr und mehr sich annähert. Er muß daher vor Allem nach der Tugend streben, um in ihr sich die Freiheit vor dem allem Bösen zugekehrten Zuge der Leiblichkeit zu gewinnen und zu bewahren, und auf der Grundlage dieser Tugend und der in ihr gelegenen Freiheit von der Materie muß er dann in fortschreitender Erkenntniß den Schleier der Sinnlichkeit, der in der materiellen Welt über das Gebiet der reinen Ideen sich ausbreitet, zu durchdringen suchen, um zur unmittelbaren Anschauung der Ideen, und zuletzt der höchsten Idee — Gottes — zu gelangen. Damit ist er dann wiederum in unmittelbaren Zusammenhang getreten mit den höchsten Gebieten des Idealen, und sein Heil ist gesichert. Der unausgesetzte Kampf gegen die leibliche Natur, ihr Triebe und Neigungen, ist somit das erste, was dem Menschen in der Richtung zu seinem höchsten Ziele obliegt, weil er nur dadurch die Tugend, diese erste Stufe zu seiner Vollendung in der Schauung gewinnen kann. Aber weil die Leiblichkeit das Princip der Individualität, und somit auch des individuelen Bewußtseins des Geistes ist, so ist der Kampf des Geistes gegen dieselbe zugleich auch ein Streben des erstern, seiner Individualität und seines individuelen Bewußtseins los zu werden, und sich in den reinen Aether des Allgemeinen aufzulösen. Diese höchste Stufe des Lebens ist zwar erst im Jenseits vollständig erreichbar, aber in gewissem Grade nähert sich der Geist ihr auch schon in diesem Leben an, und zwar ist dieses dann der Fall, wenn die mystische Schauung in die Ekstase übergeht, in welcher der Geist alles individuele Bewußtsein abstreift, und gänzlich in dem Meere der höchsten Allgemeinheit sich verliert. Gerade dieses muß denn auch der Zustand sein, welcher des Geistes im Jenseits wartet, nur daß er hier ein perennirender wird, während er im Diesseits bloß vorübergehend sein kann. Aber hiemit ist, wie von selbst einleuchtet, die persönliche Unsterblichkeit des Geistes gänzlich beseitigt. Die Individualitäten verschwinden; nur der allgemeine Mensch bleibt. Persönlichkeit und Individualität ist ja ohnedieß schon im Allgemeinen Etwas, was nicht sein sollte, und wenn daher die Individualität dem Geiste nach seinem Austritte aus dem Leibe noch anhaftend bleibt, so kann dieses einerseits nur die Folge neuer Verschuldungen sein, die er im Leibe auf sich geladen hat, und andererseits kann diese Strafe nur

durch erneuerten Eintritt des Geistes in eine andere Leiblichkeit sich ermöglichen. Sobald aber der Geist sein höchstes Ziel erreicht, muß in dem nemlichen Augenblicke auch alle Persönlichkeit und Individualität verschwinden, und der Geist im Meere der Allgemeinheit sich verlieren. Wird die persönliche Unsterblichkeit noch irgendwie festgehalten, so liegt der Grund hievon nicht in dem Systeme selbst, sondern ist anderwärts zu suchen.

§. 55.

Sind dieses die rein philosophischen Lehrsätze der idealistischen Anthropologie, von welcher wir sprechen, so können auch diese mit dem christlichen Lehrinhalte verschmolzen werden und dann müssen sich uns ähnliche Resultate ergeben, wie wir sie in jenem dualistischen Systeme gefunden haben, das dieser idealistischen Lehre zum Ausgangspunkte dient. Wenn daher das Christenthum von einem höhern, übernatürlichen Lebenszustande des ersten Menschen spricht, so kann hier jener erste Mensch kein anderer sein, als der ideale Mensch, jener geistige engelgleiche Mensch, der unmittelbar aus Gott emanirt ist, und das Paradies, in welchem nach der Lehre des Christenthums der erste Mensch sich befand, kann nur diesen übersinnlichen geistigen Zustand des Menschen selbst bedeuten. Hieraus geht dann von selbst hervor, daß auch der Sündenfall des ersten Menschen, wie er in der hl. Schrift erzählt ist, mit dem überzeitlichen Abfalle des idealen Menschen von Gott zusammenfallen müsse. Der Widerspruch, in welchem die Erzählung der hl. Schrift mit dieser Annahme steht, kann durch Allegorisirung dieser Erzählung beseitigt werden, und falls dieses nicht durchgängig thunlich wäre, könnte man entweder annehmen, daß Gott, weil er den Fall des Menschen voraussah, ihn gleich anfangs und vor dem Falle schon mit dem empirischen Leibe bekleidet habe, oder man könnte sich zu der Annahme herbeilassen, daß die hl. Schrift in ihrer Erzählung den eigentlichen Abfall des Menschen gar nicht berühre, sondern nur die Folgen desselben darstellen wolle. Wie dem auch immer sei, in jedem Fall ist es offenbar, daß die Sünde des ersten Menschen nicht rein persönlich bleiben, sondern sich forterben mußte, weil nach dem Abfall des idealen Menschen jeder einzelne Mensch in einem Zustande in's Leben tritt, der dem idealen Zustande nicht bloß unangemessen, sondern auch widersprechend ist, indem er als Zustand der Individualität und des Verbundenseins mit der thierischen Leiblichkeit sich charakterisirt, — und das ist die Erbsünde. — Daher kann denn auch die Erlösung keinen andern Zweck haben, als den empirischen Zustand des Menschen wieder aufzuheben, und diesen wieder in den idealen Zustand zurückzuführen. Zu diesem Zwecke hat der Sohn Gottes die ganze empirische Natur des Menschen angenommen, um sie in sich von dem auf ihr lastenden Abfalle zu erlösen, und so wieder fähig zu machen, in ihm zu jener Stufe des Seins emporzusteigen, zu der er selbst

in seiner Auferstehung und Himmelfahrt sich erhoben hat, — und das ist eben die Stufe der reinen Idealität. Diese Wirkung hat Christus durch seinen Erlösungstod bereits bewerkstelligt, insofern nämlich, als in ihm die menschliche Natur bereits der Verklärung theilhaftig geworden ist; aber wenn auch die menschliche Natur an sich in Christus schon in die Herrlichkeit eingegangen ist, so ist sie es doch noch nicht insoferne, als sie in den Individualitäten des menschlichen Geschlechtes sich darlebt. In dieser Beziehung kann sie erst dann in ihren ursprünglichen Zustand zurückkehren, wenn alle Individualitäten, in denen sie sich darleben soll, in das empirische Dasein werden eingetreten sein, also am Ende der Zeiten. Nun erst wird die allgemeine Auferstehung erfolgen, und wird die menschliche Natur in ihrer vollen Totalität in das ursprüngliche Paradies zurückkehren. Bis dahin ist es Aufgabe der einzelnen Menschen, die in's Dasein eintreten, in Christus gegen das Böse zu kämpfen, und das Gute zu wirken, und wenn die Seelen im Tode den Körper verlassen, werden sie deßungeachtet immer in Verbindung mit den Elementen des letzteren bleiben, soweit dieselben auch immer mögen zerstreut werden, damit sie am Ende der Tage diese Elemente unmittelbar wieder an sich zu ziehen, und in ihrer höheren idealen Natur zu verklären im Stande seien. Bis dahin reicht ferner auch die reinigende Strafe, die die Geister wegen der Verschuldungen, die sie in ihrem Leben sich zuzogen, zu erstehen haben; ist aber der Zeitpunkt ihrer Auferstehung gekommen, dann treten sie zugleich mit ihrem Leibe in den ursprünglichen idealen Zustand zurück, und so wird die ganze menschliche Natur in ihrer vollen Integrität wiederhergestellt. Und weil die ganze sinnliche Welt nur durch den Abfall des Menschen von Gott entstanden ist, und so das erste Loos desselben theilte, wird sie auch an der Wiederherstellung desselben Theil nehmen, und mit ihm ebenfalls in den Zustand der reinen Idealität zurückkehren. Und wenn auf diese Weise Alles in Gott eingegangen, und in ihm sich verklärt hat, so wird Gott in Wahrheit Alles in Allem sein. —

Man sieht leicht, daß, wenn in der eben dargestellten Weise die christliche Lehre in das Gewebe jenes Idealismus, von dem wir sprechen, hineingezogen wird, manche von den rein philosophischen Lehrsätzen desselben sich milder gestalten müssen, als dieses sonst der Fall ist. Besonders muß dieses der Fall sein in Bezug auf die Art und Weise der Auffassung des Gegensatzes zwischen Geist und Leib im Menschen. Würde in dieser Beziehung das ethische Moment des fraglichen Gegensatzes zu sehr betont, so wäre es nicht mehr möglich, die Person Christi im Sinne der christlichen Lehre zu denken, ebenso, wie wir solches in der kosmisch dualistischen Hypothese gefunden haben. Dieser Gegensatz muß daher möglichst herabgestimmt werden, wobei freilich auch in dieser Voraussetzung die erwähnte Schwierigkeit nur verhüllt, nicht aber gelöst ist. Ueberhaupt kann es nicht anders kommen, als daß diese Verquickung des emanatistischen Idealismus und der christlichen

Lehre in der Konstruktion des Systems selbst ein fortwährendes unsicheres Schwanken zwischen den christlichen und idealistischen Principien zur Folge hat, eine Erscheinung, die gerade nicht zu den größten Vorzügen eines Systems gehört. Das aber ist offenbar, daß auch in dieser idealistischen Lehre der Proceß der Weltentstehung, des Sündenfalles und der Erlösung ein solcher ist, der im tiefsten Grunde in das göttliche Sein selbst fällt, und bei welchem deßhalb auch von irgend welcher freien That nicht die Rede sein kann. Der Abfall des idealen Menschen von Gott ist, weil er in dem Bewußtsein des ersteren als solchem begründet ist, insofern ein Selbstbewußtsein nur in der Unterscheidung seiner selbst von dem andern und in der praktischen Geltendmachung dieser Unterscheidung sich gestalten kann, eine göttliche Nothwendigkeit, und ebenso muß es sich darum auch mit der Erlösung verhalten. Und da der einzelne Mensch als solcher nur eine Individualisirung des allgemeinen Menschen ist, so kann auch in ihm eine Freiheit als selbstständiges Selbstbestimmungsvermögen sich nicht vorfinden. Auch hier läuft also Alles zuletzt auf einen nothwendigen Proceß hinaus, dem Gott sich selbst unterziehen muß, um zum vollendeten, vermittelten Sein zu gelangen. Durch den Abfall hindurch erhebt sich Gott zu seiner vollen Wirklichkeit, indem er Alles, was in Gegensatz zu ihm getreten ist, in sich zurücknimmt, und mit demselben sich erfüllt, also um den Gegensatz bereichertes volles Sein wird. —

§. 56.

Wir haben nun noch der zweiten Entwicklungs-Stufe des vollendeten Idealismus uns zuzuwenden, welche, wie wir gehört haben, den theologischen Dualismus zum Ausgangspunkte hat, und in ihren Lehrsätzen an diesen sich anschließt. Der Unterschied dieser zweiten Form des Idealismus von der zunächst vorausgehenden besteht, entsprechend der dualistischen Hypothese, an die sie sich anlehnt, darin, daß sie die Idee der Emanation von sich ausschließt, und ohne dieselbe fertig zu werden sucht. Wie der theologische Dualismus den Proceß der Entstehung der Welt und des Menschen, sowie den Proceß des Sündenfalles und der Erlösung ganz im Innern Gottes selbst sich ablaufen läßt, ohne ihn irgendwo emanent werden zu lassen, so ist das nämliche auch der Fall auf jener Entwicklungsstufe des vollendeten Idealismus, die wir gegenwärtig vor uns haben, und darum sind auch die Resultate, die aus dieser Hypothese sich gewinnen lassen, ganz analog mit denen der ersteren. So ist dieser Idealismus, den wir als Idealismus der Immanenz bezeichnen können, ebenso die wissenschaftliche Vollendung des theologischen, wie der emanatistische Idealismus als die Vollendung des kosmischen Dualismus sich darstellt. —

Wie sich von selbst versteht, ist auch hier Gott das absolut Allgemeine, das alle Besonderheiten als aufgelöst in sich enthält, und darum auch als das

Unendliche, gegenüber dem Besondern als dem Endlichen bezeichnet werden muß. Als reine Allgemeinheit ist dieses Allgemeine zugleich aber auch reines Denken, und in diesem Denken soll es zu sich kommen, zum Selbstbewußtsein sich erheben. Dieses ist jedoch nur dadurch möglich, daß dieses Denken den Widerspruch in sich selbst trägt, daß es also der Widerspruch mit sich selbst ist. Denn jedes Selbstbewußtsein ist nur dadurch ermöglicht, daß das Subject einen Gegensatz sich gegenüber hat, aus dem es in dem Augenblicke, wo es sich von ihm unterscheidet, sich auch zugleich in sich selbst zurücknimmt, um bei sich, d. i. sich bewußt zu sein. Gott aber steht kein Gegensatz gegenüber, an dem er zum Bewußtsein erwachen könnte; denn es ist ja dem Fundamentalgrundsatze des vollendeten Idealismus gemäß Nichts außer dem Allgemeinen, das Gott selbst ist; die „Materie" des Dualismus ist von vorneherein aufgehoben; — Gott muß mithin den Gegensatz selbst in sich haben; aber dieser Gegensatz muß dennoch zu gleicher Zeit auch wiederum von der Art sein, daß er kein Gegensatz ist; denn im gegentheiligen Falle würde die innere Einheit des göttlichen Seins aufgehoben, was nicht zuläßig ist. Ein Gegensatz jedoch, der zugleich Gegensatz und nicht Gegensatz ist, ist ein Widerspruch mit sich selbst, und dieser Widerspruch muß denn auch das innerste Wesen des göttlichen Seins und des göttlichen Denkens bilden. Derselbe kann sich nun aber im Allgemeinen bloß dadurch bewähren, daß Gott als das absolut Allgemeine und Unendliche in seinem Denken, das er selbst ist, sich stets das Besondere oder Endliche als seinen Gegensatz gegenüberstellt, jedoch in dem nemlichen Akte diesen Gegensatz als solchen auch wieder negirt und aus ihm in sich zurückkehrend ihn auch wieder in sich zurücknimmt. So ist es möglich, daß Gott durch den Gegensatz zum Bewußtsein komme, ohne daß doch dieser Gegensatz ein fester bliebe, und so die Einheit des göttlichen Seins aufhöbe. Indem Gott den Gegensatz sich selbst gegenüberstellt, kehrt er aus ihm in sich zurück, und erwacht so an ihm zum Bewußtsein; — indem er aber also aus dem Gegensatze in sich zurückkehrt, nimmt er auch zugleich den Gegensatz selbst in sich zurück und hebt ihn in sich wieder auf. Dieses Grundverhältniß im göttlichen Leben ist, in seinem Ansich betrachtet, zugleich auch das trinitarische Verhältniß. So fern Gott das an sich Allgemeine ist, ist er der Vater, so fern er in seinem Innern das Besondere sich entgegensetzt, ist er der Sohn, und so fern er aus diesem in sich zurückkehrt, und es in sich zurücknimmt, ist er der Geist.

Dieses vorausgesetzt wird sich das göttliche Leben im Ganzen und Großen in drei Hauptentwicklungsstadien gestalten müssen. Gott ist zuerst an sich in seiner reinen, wiewohl erfüllten Allgemeinheit und Unendlichkeit; dann entläßt er sich in seinen Gegensatz, in das Reich des Besondern und Endlichen, und endlich kehrt er aus diesem seinem Gegensatze, ihn zugleich in sich zurücknehmend, in sich selbst zurück, und wird sich bewußt. Im ersten Stadium ist er im bloßen An sich sein, im zweiten ist er im Außer sich sein, im dritten

im In sich sein. Freilich ist in der Aufeinanderfolge dieser Entwicklungsstadien des göttlichen Lebens an kein zeitliches Nacheinander zu denken; es ist dieß vielmehr die absolut überzeitliche Gestaltung des göttlichen Seins. Wenn nun aber Gott in dem zweiten Entwicklungsstadium seines Lebens in seinen Gegensatz, in das Reich des Besondern und Endlichen sich entläßt, so ist dieses eben Nichts Anderes, als die Welt selbst, während dann im dritten Stadium die Rückkehr Gottes in sich selbst im Menschen sich vollbringt. So gelangt denn dieser Idealismus zum nemlichen Resultate, wie der theologische Dualismus, ohne in dem göttlichen Sein einen Gegensatz von zwei gleich realen Potenzen anzunehmen. Wie hier die geistige Potenz in Gott durch die materielle Potenz der Welt sich hindurcharbeitend endlich im Menschen zum Bewußtsein emporsteigt, so ist auch hier das göttliche Bewußtsein zwar durch die Welt vermittelt, leuchtet aber erst im Menschen als der Spitze der großen Weltpyramide auf. Hier wie dort ist das göttliche Bewußtsein durch den Gegensatz bedingt, nur ist er dort ein realer, hier aber ein idealer, dort ein solcher, der immer Gegensatz bleibt, bis zu welchem Grade er immer überwunden werden mag, hier aber ein solcher, der zu gleicher Zeit auch nicht Gegensatz ist, weil er, indem er sich setzt, sich zugleich auch immer wieder aufhebt.

§. 57.

Die bisher entwickelten obersten Principien dieses Idealismus haben uns bereits zur Lehre vom Menschen fortgeleitet; denn wir wissen bereits, daß der Mensch dasjenige Wesen ist, in welchem Gott sich zum Selbstbewußtsein erhebt, daß er also im Grunde Nichts Anderes ist, als Gott selbst im Stadium des Selbstbewußtseins. Hieraus ist leicht ersichtlich, was von dem Unterschiede zwischen Leib und Seele im Menschen zu halten sei. Dieser Unterschied ist eben kein realer, sondern nur ein idealer. Der Leib ist das nemliche, was die Seele, und umgekehrt; nur ist der Leib die reale, die Seele die ideale Seite des Menschen. Die Seele ist die Idealität und Immaterialität des Leibes; der Leib die Realität und Materialität der Seele. Die Seele ist der Begriff des Leibes, der Leib das Object dieses Begriffes. Von einer eigenen Substantialität der Seele gegenüber dem Leibe kann hier nicht die Rede sein, um so mehr, da der Leib selbst keine feste, gediegene Substantialität ist, sondern nur ein Moment der Idee in ihrem Außer sich sein. Daher sind auch die Seelenkräfte des Menschen nicht als wirkliche Kräfte zu fassen; sie sind vielmehr nur Erscheinungsweisen des Geistes, und soferne sie in ihrer Aufeinanderfolge gedacht werden, sind sie nur die fortschreitenden Entwicklungsstufen des Geistes, die Leiter, auf welcher dieser zum absoluten Bewußtsein emporsteigt. Der Geist ist Nichts ohne diese seine Erscheinungsweisen, nur in ihnen und durch sie ist und lebt er, und indem er daher auf der Stufen-

leiter derselben bis zum höchsten Puncte emporsteigt, macht er sich selbst zu dem, was er auf diesem Wege wird. So gestaltet sich der Geist im Menschen zuerst zum subjectiven Geist: dann tritt dieser subjective Geist in seinen Gegensatz heraus, und wird zum objectiven Geiste, und endlich nimmt sich der Geist aus dieser seiner Objectivität wieder in sich selbst zurück, und wird so zum absoluten Geiste. Auf dieser Linie ist das Selbstbewußtsein Gottes im Menschen den untergeordneten Entwicklungsstufen des Geistes gegenüber vollendet, ohne doch schon ein für allemal abgeschlossen zu sein. Es muß vielmehr auch auf dieser Linie wiederum gewisse Entwicklungsstufen durchlaufen, bis es endlich zu seiner höchsten Vollkommenheit gedeiht, und das menschliche Denken in den Aether des reinen Denkens sich erhebt, um nun diesem reinen Denken nur mehr zum Organ seiner eigenen Selbstentwicklung zu dienen, ohne auf es irgend welchen Einfluß zu üben. —

Gilt dieses vom Menschen im Allgemeinen, so ist leicht ersichtlich, wie sich unter solchen Voraussetzungen die ethischen Momente dieser Lehre gestalten müssen. Wenn es in dem Wesen Gottes als des allgemeinen Seins liegt, daß dieses sich das Individuelle und Endliche als seinen Gegensatz gegenübersetze, um ihn wieder in sich zurückzunehmen und dadurch zum Bewußtsein zu gelangen: so ist es klar, daß das Individuelle und Endliche auch dasjenige ist, was als solches nicht sein, respective nicht bleiben soll, und da dasjenige, was nicht sein oder wenigstens nicht bleiben soll, auch das Böse ist, folgt, daß das Individuelle und Endliche als solches zugleich auch das Böse ist. Wendet man nun dieses Princip auf den Menschen an, so ist es offenbar, daß das Böse im menschlichen Thun nur darin bestehen könne, daß der Mensch seine eigene Individualität dem Allgemeinen gegenüber, das sich im Gesetze ausspricht, geltend macht, während dagegen das Gute nur in der Selbsthingabe des Menschen an dieses Allgemeine gelegen sein kann. Je mehr also der Mensch seine eigene Individualität abstreift und in den Aether des Allgemeinen sich erhebt, um so besser ist er, und umgekehrt. Hiemit ist nun zwar der Begriff des Guten und Bösen in das System hereingezogen; der individuelle Wille ist dem Allgemeinwillen untergeordnet, und der Gegensatz des erstern gegen den letztern ist als sittliches Uebel gebrandmarkt: aber man sieht leicht, daß dieses Princip hier jeden festen Haltes entbehre, weil ihm seine nothwendige Unterlage, die Freiheit, mangelt. Denn eine Freiheit als freie Selbstbestimmung ist in diesem System offenbar nicht denkbar, weil ja hier der Mensch eine Entwicklungsstufe Gottes selbst ist, und daher der ganze Lebens- und Entwicklungsproceß des Menschen nur der Gottes selbst sein kann, welchem der Mensch als solcher nur zum Durchgangspuncte dient. Und doch bleibt es ewig wahr, daß ohne Freiheit, als freies Selbstbestimmungsvermögen gedacht, ein sittliches Thun, ein Unterschied zwischen sittlich Gutem und sittlich Bösem nicht denkbar ist. Das vorliegende System kann wohl den Begriff der Freiheit beibehalten und dieselbe in die Erhebung des Geistes

über die Bande der Individualität setzen; aber das ist dann eben nicht mehr die Freiheit, die zum sittlichen Handeln erforderlich ist. —

Hieraus ergibt sich denn auch die Endbestimmung des Menschen, sowie das Schicksal, das seiner nach dem Tode wartet. Erstere kann offenbar nur darin bestehen, daß der Mensch seine Individualität mehr und mehr abstreift, und sich in das Gebiet des Allgemeinen erhebt, um im Denken seine eigene Identität mit diesem Allgemeinen zu erfassen, und in ihm sich zu verlieren. Darin liegt denn auch die eigentliche Seligkeit des Menschen; denn in dem nämlichen Maaße, als er sich der Individualität entledigt, wird er auch vom Uebel frei, und gelangt zur Befriedigung in und mit sich selbst, weil ja dem oben Gesagten zufolge die Individualität als das eigentliche ihm anhaftende Uebel sich darstellt. Freilich muß hier die Erhebung des Denkens zur Stufe des reinen Gedankens den mystischen Character verlieren, weil die Idee der Emanation hier beseitigt ist, und der ganze Erhebungsproceß als Gott selbst immanent gedacht wird; aber das Princip ist doch auch hier das nämliche, wie in dem mystisch idealistischen Systeme. Das Gleiche gilt denn auch von dem Schicksal des Menschen nach dem Tode; denn an eine persönliche Unsterblichkeit ist hier ebenso wenig zu denken, wie dort. Der einzelne Mensch ist nur ein verschwindendes Moment in dem großen Entwicklungsprocesse Gottes, ein Moment, das zwar nothwendig in diesen Proceß gehört, aber in dem Augenblicke sich aufhebt, wo der Proceß über dasselbe übergreift und es in diesem Uebergreifen in sich zurücknimmt und aufhebt. Nur das Allgemeine — Gott — ist hier auch das Unsterbliche; das Besondere ist nur unsterblich als aufgehoben in dem Allgemeinen, in sich aber kann es dieses Prärogativ in keiner Weise in Anspruch nehmen. Und was im Allgemeinen gilt, das gilt den auch im Besondern vom Menschen. Eine persönliche Unsterblichkeit desselben ist undenkbar und kann nur auf der niedern Stufe der Vorstellung sich als Princip geltend machen, muß aber in dem Augenblicke verschwinden, wo das Denken aus der Vorstellung in das Gebiet des reinen Gedankens sich erhebt und die Identität des eigenen Selbsts mit dem Allgemeinen erfaßt. —

§. 58.

Wenn nun aber, wie sich bisher gezeigt hat, das ganze menschliche Sein und Leben nur ein Moment in dem innern Lebens- und Entwicklungsproceße Gottes selbst ist, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß auch die Erlösung in der Strömung dieses Processes liegen müsse, sowie der Sündenfall, den dieselbe voraussetzt, ebenfalls in der überzeitlichen Geschichte des göttlichen Lebens zu suchen ist. Da nemlich das Böse überhaupt nur in der Individualität und Besonderheit, gegenüber der erfüllten Allgemeinheit, gelegen sein kann, so wird der Sündenfall des Menschen nur darin bestehen können, daß der

Mensch aus dem ursprünglichen Zustande des Unbewußtseins, in welchem er mit der Natur und mit Gott noch unmittelbar Eins ist, heraustritt, die Natur und Gott von sich abtrennt, und so ihnen gegenüber zum individuellen subjectiven Selbstbewußtsein gelangt. Dieser Sündenfall ist daher nicht eine ein für allemal geschehene geschichtliche That, vielmehr ist er nur das erste Moment in der innern wesentlichen Geschichte des menschlichen Lebens selbst; jeder einzelne Mensch ist demselben unterworfen, jeder macht diesen Sündenfall in seinem Innern durch, weil jeder Mensch im Laufe seines Lebens aus dem Unbewußtsein zum individuellen Bewußtsein heraustritt. Und wie dieser Proceß ein allgemeiner ist, so ist er auch ein nothwendiger, weil jenes individuelle Bewußtsein im Menschen erwachen muß; er ist somit ein nothwendiger Durchgangspunkt zu einer höhern Stufe des Lebens, und kann als solcher nicht umgangen werden. Daraus folgt, daß er nur in sofern den Charakter des Bösen an sich trägt, als er nicht bleibend sein soll, als der Mensch den Gegensatz und die Trennung zwischen sich, Gott und der Natur nicht als ein Festes und Unveränderliches festhalten, sondern in seinem Denken über diesen Gegensatz übergreifen, und sich selbst in seiner Einheit mit Gott und in diesem auch mit der Natur erfassen soll. So lange also der Mensch zu dieser Stufe sich nicht erhoben hat, ist er nicht so wie er sein soll, er ist mithin böse, böse in seinem Innersten, böse in jeder Beziehung; und diese dem Menschen von seinem Ursprunge an bis zum Momente seines Uebergreifens über den Gegensatz immanente Bosheit ist das, was wir Erbsünde nennen. Erst wenn der Mensch zu jener Aufhebung der Gegensätze in seinem Bewußtsein sich erhoben hat, hat er in seinem Bewußtsein auch die Individualität, und in ihr das Böse überwunden; er hat sich über dieses emporgeschwungen, und es liegt nun unter ihm, wenn auch immerhin noch in ihm, sofern'e er der Individualität während seines Lebens nie gänzlich los werden kann. Er ist in den Bereich des allgemeinen Lebens emporgestiegen, und ist nun wahrhaft gut; der Geist ist in ihm erwacht. —

Aber dieses Uebergreifen des Menschen über den im individuellen Bewußtsein gesetzten Gegensatz, diese Versöhnung mit Gott, und in ihm mit der Natur, wodurch der Mensch zur Stufe der Geistigkeit sich erhebt, ist nur durch das Bewußtsein ermöglicht, daß dieser Gegensatz an sich ein nichtiger sei, daß er Gegensatz, und zugleich auch wieder nicht Gegensatz, daß er also ein an sich überwundener und versöhnter sei. Dieses Bewußtsein muß daher im Menschen erregt werden, und dieses ist nur dadurch möglich, daß das innere göttliche Leben, insofern, als in demselben vermöge der ihm immanenten Dialectik der Gegensatz zugleich auch nicht Gegensatz, also an sich zugleich gesetzt und aufgehoben ist, in sinnlicher Erscheinung vor sein empirisches Bewußtsein tritt. Und das geschieht nun in Christus und in seiner Geschichte. Zeigt sich in der Person Christi die an sich seiende Identität des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen, so erscheint uns in seiner Geschichte in sinn-

licher Form die innere Geschichte Gottes selbst. Indem Gott als das Allgemeine und Unendliche in das Besondere und Endliche sich entläßt, negirt er sich selbst in seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit; aber indem er aus der Besonderheit und Endlichkeit sich wieder in sich selbst zurücknimmt, negirt er aufs Neue jene erste Negation, und stellt sich dadurch wieder her in die volle Allgemeinheit und Unendlichkeit. Das ist die ewige Geschichte des göttlichen Lebens, und diese stellt sich uns, wie gesagt, in der Form der Vorstellung dar in der Geschichte des Todes und der Auferstehung Christi. Christus stirbt; er negirt also sein eigenes Leben; aber er steht wieder auf vom Tode zum neuen, verklärten Leben; — er negirt demnach jene Negation seines Lebens wiederum, und stellt sich dadurch zum vollendeten Leben her. Sein Tod ist zwar zunächst Tod des Lebens, aber indem er unmittelbar in die Auferstehung umschlägt, ist er zugleich Tod des Todes, und daher neues, durch die Ueberwindung des Todes vollendetes Leben.

Wenn also in der erwähnten Weise die an sich seiende Versöhnung des Gegensatzes zwischen Endlichem und Unendlichem, Menschlichem und Göttlichem dem empirischen Erkennen des Menschen in der Person und Geschichte Christi entgegentritt: so wird dadurch von selbst in ihm das Bewußtsein erregt, daß dieser Gegensatz auch für ihn ein an sich überwundener, an sich nichtiger sei, und daß somit auch er an der an sich seienden Versöhnung theilnehme. Und dieses sichere Bewußtsein des Menschen davon, daß er an sich ein für allemal mit Gott und in Gott auch mit der Natur versöhnt sei, ist der Glaube. Im Glauben greift also der Mensch unmittelbar über den Gegensatz über, und steigt aus dem Schmerze der Trennung zum beseligenden Bewußtsein der Versöhnung empor. Der Glaube ist somit das unmittelbare und als solches auch ausschließliche Medium der Versöhnung des Menschen mit Gott, und darum wirkt er denn auch nach der einen Seite hin rechtfertigend, nach der andern dagegen heiligend. Er rechtfertigt den Menschen, indem er ihn über seine eigene Individualität, und in ihr über das ihm immanente und an sich unaustilgbare Böse emporhebt; und er heiligt den Menschen, so fern in ihm der Mensch zum Bewußtsein seiner Identität mit Gott emporsteigt, und so zum Geiste wird. So ist der Glaube das Princip der Vollendung des Menschen; denn indem er ihn einerseits über die Stufe der bloßen Individualität erhebt, ist er anderseits die Wurzel, aus welcher unmittelbar die Blume des Geistes aufgeht, in welchem der Mensch mit Gott unmittelbar Eins ist, und somit das höchste Ziel seines Lebens erreicht hat. — Und damit ist denn auch das göttliche Leben zur Vollendung gediehen.

§. 59.

Man sieht leicht, daß diese Erlösungslehre nur die ideale Vollendung derjenigen ist, die wir in der theologisch dualistischen Hypothese angetroffen haben. Das reale Moment, das dort sich noch vorfand, ist hier ebenfalls

in die Idealität verklärt, und so ist der Mangel, der jener Lehre noch anhing, hier vollständig aufgehoben und ausgeglichen. Der reale theogonische Proceß, der dort das Wesen der Erlösung bildete, ist hier zu einem rein idealen Prozesse in Gott erhoben, der in die dritte Entwicklungsstufe des göttlichen Lebens, wo dasselbe sich zum Selbstbewußtsein emporzuarbeiten sucht, hineinfällt, und unmittelbar die Vollendung desselben vermittelt. Darum darf es uns nicht wundern, wenn die einzelnen Lehrsätze der beiderseitigen Systeme einander durchweg parallel laufen, und sich nur dadurch unterscheiden, daß sie dort noch das Gepräge der Realität in sich tragen, hier aber ganz und gar in die Idealität erhoben sind. Bildete dort die Trennung des realen vom geistigen Princip im Menschen das Wesen des Sündenfalles, so ist es hier die Trennung des menschlichen Bewußtseins von der Natur und in Folge dessen von Gott, was als Sündenfall des Menschen gelten muß. Dort war der Mensch in Folge des Falles und der dadurch bedingten Trennung des fleischlichen Menschen vom Geiste schlechterdings und in jeder Beziehung böse geworden: hier ist der Mensch ebenfalls, so lange er in der durch die Trennung von der Natur und von Gott bedingten Individualität beharrt, ganz und in seinem Innersten böse. Dort ist der Glaube das alleinige rechtfertigende und heiligende Medium; hier ist er es ebenfalls; dort tilgt der Glaube das Böse im Menschen nicht aus, sondern macht es nur unschädlich; hier findet das Gleiche statt, indem der Glaube zwar über die Individualität übergreift, aber sie nicht aufhebt; — dort leuchtet im Menschen in Folge des Glaubens unmittelbar der Geist auf, womit die menschliche Natur zu ihrer vollen Integrität gelangt; — hier ist das unmittelbare Resultat des Glaubens ebenfalls das Emporsteigen des menschlichen Bewußtseins zur Stufe des Geistes, auf welcher das Leben des Menschen sich vollendet. Dort ist das letzte Ziel der Erlösung die Vollendung des göttlichen Seins im Menschen: hier ist sie es ebenfalls. — Und so ist denn der Proceß der Erlösung beiderseits in jeder Beziehung der nämliche, nur, daß er in dem letztern Systeme als in der reinen Idealität verklärt sich darstellt. —

Hiemit hat denn nun auch der Idealismus die höchste Stufe seiner Entwicklung erreicht. Ein weiterer Fortschritt in dieser Richtung ist nicht mehr möglich. Dieser Idealismus steht in Bezug auf wissenschaftliche Vollendung noch weit über der nächst vorausgegangenen Entwicklungsstufe des idealistischen Princips, ebenso wie der theologische Dualismus, den er zum Ausgangspuncte hat, sich wissenschaftlich über den kosmischen Dualismus erhebt, der dem emanatistischen Idealismus zur Grundlage dient. Das idealistische Princip ist hier, nachdem es die unvollkommenern Stufen seiner Entwicklung successiv durchlaufen hat, bis zum Aeußersten gediehen. Wenn die nächst vorausgegangene Form des vollendeten Idealismus vermöge der Idee des Abfalles doch noch irgendwelches, wenn auch nur scheinbares Außer Gott sein des Empirischen und Einzelnen festhalten konnte, und wirklich festhielt: so ist da-

gegen hier die absolute Immanenz der Welt in Gott und Gottes in der Welt zum Princip erhoben, und damit auch jeder Schein irgend einer Realität des Empirischen und Einzelnen gänzlich beseitigt. Und da auch Gott selbst wiederum nur das Allgemeine ist, so verschwimmt also hier Alles, Gott, Welt und Mensch unmittelbar in dem Nichts einer schrankenlosen Allgemeinheit, womit als letztes Resultat dieser ganzen Lehre sich der absoluteste Nihilismus ergibt. — Das ist denn auch zugleich das Gericht dieser Lehre, und wir sind damit jeder weitern Widerlegung derselben überhoben. —

Aber auf dieser höchsten Stufe seiner Entwicklung muß nun der Idealismus unmittelbar in das andere Extrem, in seinen absoluten Gegensatz umschlagen. Wenn Gott in keiner Weise transcendent über der Welt dasteht, vielmehr dieser wesentlich immanent ist; wenn ferners der Geist des Menschen durchaus nicht substanziell vom Leibe verschieden, sondern nur eine besondere Seite der leiblichen Natur ist, weßhalb er nur in dieser und durch diese sein und leben kann: so ist nicht abzusehen, warum das Denken noch mit den Hirngespinnsten einer leeren Abstraction sich abmühen solle, da doch in der That nichts anderes zur Erkenntniß vorliegt, als die Materie. Der menschliche Verstand wird sich vielmehr bald der undankbaren Arbeit zu entledigen suchen, sich mit der Construction einer idealen Welt zu beschäftigen, die ihm doch in dem Augenblicke, wo er glaubt, ihrer habhaft geworden zu sein, unmittelbar unter der Hand zerrinnt, und als Residuum nur die Materie zurückläßt. Er wird sich daher über kurz oder lang mit sceptischer Apathie von allem Idealen zurückziehen, und dasselbe auf sich beruhen lassen. So ist der Skepticismus die unmittelbare Frucht des Idealismus, nachdem derselbe auf seiner äußersten Gränzlinie angelangt ist. Da aber doch ein rein skeptisches Verhalten mit dem Erkenntnißtriebe des menschlichen Geistes in Widerspruch steht, so wird derselbe zur Befriedigung dieses Triebes nothwendig auf ein anderes Feld sich werfen müssen, um mit den auf diesem Felde sich vorfindenden Objecten seine Erkenntniß auszufüllen; und da ihm, nachdem einmal das Ideale in der absoluten Leerheit eines wüsten Skepticismus untergegangen ist, Nichts mehr zur Erkenntniß übrig bleibt, als die rohe Materie, so wird sich denn auch der menschliche Verstand nun ausschließlich auf diese werfen, sie wird sein Gott, sein Alles sein, aus ihr wird er den Menschen mit Allem, was er ist und hat, hervorgehen lassen müssen; — nur so wird er gesetzmäßige Folgerichtigkeit für sich in Anspruch nehmen, und seinen Erkenntnißtrieb einigermassen befriedigen können. Und so schlägt der extreme Idealismus unmittelbar in den unbedingtesten Materialismus um, um in ihm sich selbst zu vernichten. Das ist die Nemesis des Irrthums. —

2. Empiristisch-realistische Lehre.

§. 60.

Geht die wesentliche Tendenz des Idealismus dahin, die höhere Seite des menschlichen Erkennens ausschließlich zur Geltung zu bringen, und daher das Ideale in der Weise in den Vordergrund zu rücken, daß zuletzt das Empirische als solches gänzlich verschwindet: so kann nun aber der menschliche Geist auch die entgegengesetzte Richtung einschlagen. Er kann umgekehrt auf das Empirische den Hauptaccent legen, und demselben in seinem Bewußtsein eine derartige Stellung einräumen, daß es das Ideale mehr und mehr in den Hintergrund drängt, und es zuletzt gänzlich beseitigt. Wenn vorher die Vernunft, sofern sie sich auf das Ideale bezieht, als die alleinige wahre und eigentliche Erkenntnißquelle festgehalten und die Erfahrung dieser Eigenschaft entkleidet wurde: so kann nun der Geist auch umgekehrt der Erfahrung ausschließlich oder wenigstens vorwiegend dieses Prärogativ einräumen, und dem, was wir Vernunft nennen, eine bloß untergeordnete Rolle im Gebiete der Erkenntniß zutheilen. Und wenn der Geist diese der erstern entgegengesetzte Bahn einschlägt, so ist dieses der Empirismus. Der Empirismus lebt also ebenso in der Abneigung gegen das Ideale, wie der Idealismus in der Abneigung gegen das Empirische, und in dem gleichen Maaße, in welchem er zu seiner vollendeten Entwicklung fortschreitet, steigert sich auch jene Abneigung gegen das Ideale; das letztere wird immer tiefer in seinem Werth und in seiner Bedeutung herabgesetzt, bis es endlich auch in seinen letzten Ueberbleibseln noch verschwindet. Nur dem Empirischen, wie dasselbe durch die Erkenntnißquelle der Erfahrung vermittelt wird, ist der Empirismus mit Vorliebe zugewendet: aus der Erfahrung allein will er alle Erkenntniß schöpfen, und diese läßt er daher zuletzt, wie als die alleinige Erkenntnißquelle, so auch als das alleinige Criterium aller Wahrheit gelten. Die Vernunft dagegen, wenn sie auch anfänglich ihre Rechte noch wahrt, wird doch ganz und in jeder Beziehung von der Erfahrung abhängig gemacht, und je weiter und ausgebreiteter daher die Erfahrung ihre Alleinherrschaft zur Geltung bringt, um so mehr wird auch die Vernunft an ihren Siegeswagen gefesselt, so daß ihr zuletzt nur mehr die Rolle des Dieners zufällt, der dasjenige, was die Herrin in Besitz genommen hat, verarbeiten muß. Ist der Idealismus die Despotie der Vernunft und des Idealen gegenüber der Erfahrung und dem Empirischen: so ist der Empirismus umgekehrt die Willkürherrschaft des letzteren über das erstere, ein Standpunct, der selbstverständlich ebenso einseitig und unnatürlich ist, wie der vorausgehende.

Hieraus geht denn nun von selbst hervor, daß in der empiristischen Lehre das Uebergewicht in gleicher Weise auf das Einzelne fallen müsse, wie im

Idealismus umgekehrt das Allgemeine über das Einzelne überwiegt. Denn das Empirische tritt überall nur in der Form der Einzelheit auf, und wo daher das erstere in der Weise in den Vordergrund gerückt wird, daß es das Ideale allmählig ganz verdrängt: da muß sich das gleiche Verhältniß auch zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen ergeben. Das Allgemeine übergreift hier nicht mehr über das Einzelne, um es in sich aufzuheben, sondern es zieht vielmehr umgekehrt das Einzelne das Allgemeine an sich, und sucht es in sich aufzulösen. Je weiter der Empirismus in seiner Selbstentwicklung fortschreitet, um so mehr nimmt das Einzelne ausschließlich die objective Realität für sich in Anspruch, und läßt das Allgemeine zu einem bloßen subjectiven Gebilde des erkennenden Princips zusammenschwinden. So sinkt dann die allgemeine Erkenntniß tief unter die Einzelerkenntniß herab, während sie doch ihrer Natur nach über der letztern stehen sollte; das natürliche Verhältniß schlägt in sein Gegentheil um, und läßt die Einzelerkenntniß an die erste, die allgemeine dagegen an die zweite Stelle treten. Denn nun ist die allgemeine Erkenntniß nur mehr eine Zusammenfassung mehrerer Einzelheiten unter Einer allgemeinen Vorstellung, oder gar nur mehr unter Einer allgemeinen Benennung, und enthält daher nichts mehr von der eigenthümlichen Natur und Beschaffenheit jener Einzeldinge, die unter ihr begriffen werden, während dagegen die Einzelerkenntniß direct auf jene eigenthümliche Natur und Beschaffenheit des Einzelnen, das in ihr erfaßt wird, sich bezieht und dieselbe zu seinem Inhalte hat. Es liegt darum nicht mehr im Interesse der Erkenntniß, über das Einzelne sich zu erheben, und das Allgemeine zu suchen; vielmehr findet sie ihren Vortheil darin, daß sie das Allgemeine möglichst umgeht, und nur dem Einzelnen sich zuwendet. Die allgemeine Erkenntniß ist nur mehr ein Mittel, der Beschränktheit des Geistes zu Hilfe zu kommen; denn da dieser wegen dieser seiner natürlichen Beschränktheit nicht alles Einzelne in sich selbst zu gleicher Zeit zu erkennen vermag: so wird für ihn dieser Mangel dadurch in gewissem Grade ergänzt, daß er dieses Einzelne wenigstens unter einer allgemeinen Vorstellung oder unter einem allgemeinen Namen zusammenzudenken vermag, wodurch er in den Stand gesetzt wird, alle diese Einzelheiten zugleich zu überschauen, und über dieselben Urtheile zu fällen. Und darum kann denn auch einem unendlich vollkommenen Erkennen durchaus keine allgemeine Erkenntniß zugeschrieben werden; sie ist bloß auf das endliche Erkennen beschränkt. So ist hier das Allgemeine in jeder Beziehung aus der ihm gebührenden Stellung verdrängt, und hat sich das Einzelne an seine Stelle gesetzt; das Einzelne hat gewissermaßen das Recht der Wiedervergeltung geübt an dem Allgemeinen, das es im Idealismus gänzlich zu vernichten gesucht hatte, indem es nun ihm gegenüber mit der gleichen Ausschließlichkeit auftritt, und ihm keine Spur objectiver Realität mehr übrig läßt. Der eine Gegensatz hat den andern hervorgerufen, und in ihm sich selbst sein Grab gegraben. —

§. 61.

Es ist leicht ersichtlich, daß nach solchen Voraussetzungen von einer unmittelbaren idealen Erkenntniß im menschlichen Geiste nicht mehr die Rede sein könne. Und gerade dieses Moment bildet ein weiteres wesentliches Merkmal der empiristischen Theorie, weßhalb es hier nicht übergangen werden darf. Geht das Streben des Idealismus wesentlich dahin, die gesammte ideale Erkenntniß des Geistes zu einer unmittelbaren zu erheben, und in dieser Richtung das Erkennen in freiem unvermittelten Schauen des Uebersinnlichen sich ergehen zu lassen: so ist dagegen der Empirismus dieser mystischen Richtung in dem Maaße abgeneigt, daß er jedwede Unmittelbarkeit irgend welcher übersinnlichen Erkenntniß, falls er eine solche übersinnliche Erkenntniß in seinen unvollendeteren Entwicklungsstadien noch zuläßt, in Abrede stellt. Liegt es im Wesen der idealistischen Richtung, in gleichem Maaße, als die unmittelbare Verbindung des erkennenden Geistes mit dem höhern Gebiete des Idealen sich steigert, auch den Zusammenhang, in welchem derselbe mit der Welt der Erscheinungen steht, mehr und mehr zu lockern, und ihn von der letztern möglichst abzutrennen: so hebt dagegen der Empirismus umgekehrt jede unmittelbare Verbindung des erkennenden Geistes mit dem Reiche des Uebersinnlichen auf und bannt denselben ausschließlich in den Bereich der Erfahrung und des Empirischen. Nur mit diesem soll nach ihm das Erkennen in unmittelbarem Zusammenhange stehen, nur mit demjenigen, was unter ihm steht, mit der Welt der Erscheinungen soll der erkennende Geist von Natur aus in unmittelbarer Lebensgemeinschaft sich befinden, nicht aber mit dem, was über ihm ist, mit dem Princip seines Seins und Daseins, mit Gott. Zwischen Gott und dem erkennenden Geiste soll von Natur aus kein solcher Rapport stattfinden, vermöge dessen das göttliche Licht unvermittelt in jenen einstrahlen könnte, um ihn dadurch mit dem Reiche des Idealen in lebendige Verbindung zu bringen und so sein höheres Leben zu bedingen und zu vermitteln. Wenn also überhaupt noch von einer übersinnlichen Erkenntniß die Rede sein soll, so kann dieselbe nach den Grundsätzen des Empirismus nur mehr eine solche sein, die ausschließlich durch die Erfahrung vermittelt ist. Aus der Erfahrung allein mit Ausschluß jeder höheren Vermittlung, soll hier der Mensch seine höhern übersinnlichen Erkenntnisse schöpfen, sie allein ist das Medium, wodurch die letztern ermöglicht werden; Nichts kann sich in der menschlichen Intelligenz vorfinden, was nicht durch die Erfahrung in dieselbe eingegangen wäre. —

Hieraus folgt nun aber von selbst, daß die höhere Erkenntniß, weil sie wesentlich eine durch die Erfahrung allein vermittelte ist, auch nur mehr in der Form des Begriffes auftreten könne. Der wesentliche Charakter der Idee im Gegensatz zum Begriffe ist die Unmittelbarkeit, so wie sich umgekehrt der Begriff von der Idee dadurch unterscheidet, daß er wesentlich vermittelte Erkenntniß ist. Wird daher dem Geiste jede unmittelbare übersinnliche Er=

kenntniß, von welcher Art sie auch immer sei, und wie sie auch immer aufgefaßt werden möge, schlechterdings abgesprochen: so ist damit auch jede Idee im eigentlichen Sinne dieses Wortes aus dem Bereiche seiner Erkenntniß entfernt, und er ist nun auf den Begriff allein angewiesen. Sein ganzes höheres Erkennen bewegt sich daher von nun an ausschließlich auf dem Niveau eines von der Idee losgetrennten und daher kalten und leblosen Begriffes; jegliche Erkenntniß, von welcher Art sie auch immer sei, muß in das Schema desselben sich einfügen und es sich gefallen lassen, nach den gewöhnlichen Begriffscategorien bestimmt zu werden, und nur soweit sie nach denselben sich bestimmen läßt, darf sie auf Wahrheit und Giltigkeit Anspruch machen. So wird die gesammte wissenschaftliche Erkenntniß zu einem kalten schwunglosen Räsonnement, das zwar den Vorzug scharfsinniger Erörterung und feiner Unterscheidung sich zu eigen machen kann, dafür aber der eigentlichen Fülle und Tiefe des Gedankens und der höhern Lebendigkeit der Ausführung entbehren muß, weil alles dieses nur durch die Verbindung des Begriffes mit der Idee ermöglicht ist. Die begeisterte und begeisternde Glut des Gedankens und der Darstellung, wie sie dem Idealismus in seiner Verbindung mit dem Mysticismus eigen ist, und in ihm bis zu einer das rechte Maaß überschreitenden Höhe sich steigert, ist hier in das andere Extrem umgeschlagen, und hat einer dürren, ausgetrockneten und begeisterungslosen Denk- und Sprechweise Platz gemacht. Der kalte, leblose Begriff hat hier die Alleinherrschaft an sich gerissen, und theilt nun den gleichen wesentlichen Charakter, der ihm selbst in seiner Lostrennung von der Idee eigen ist, auch der gesammten wissenschaftlichen Erkenntniß zu. Aber eben weil der Begriff von der Idee, in welcher allein er lebensfähig ist, abgefallen ist, wird auch er als Form der übersinnlichen Erkenntniß in die Länge nicht haltbar sein, sondern wird vielmehr bald zu einer bloßen Zusammenfassung der einzelnen Dinge der Erfahrung herabsinken müssen, der als solcher jeder selbstständige ideale Inhalt mangelt. Damit ist dann das Uebersinnliche gänzlich aufgegeben, mit der Idee ist auch der Begriff verloren, und der Empirismus ist auf jener Stufe angelangt, wo er nur mehr einen Schritt bis zum Aeußersten hat. —

§. 62.

Wenn also dem bisher Gesagten zufolge der Empirismus jede unmittelbare ideale Erkenntniß in Abrede stellt, und alle höhern Erkenntnisse des Menschen nur als durch die Erfahrung allein vermittelt gelten läßt: so ergibt sich hieraus von selbst die wissenschaftliche Methode, die dem Empirismus als solchem wesentlich eigenthümlich sein muß. Es kann nämlich diese Methode ausschließlich nur die analytische sein. Die synthetische setzt nothwendig voraus, daß der Begriff die Idee über sich habe, und daß dann diese Idee

im begrifflichen Erkennen oder im Denken zur Entwicklung gebracht werden könne. Da nun aber der Empirismus die Idee aus dem Bereiche der menschlichen Erkenntniß verbannt hat, so ist damit auch die synthetische Methode in der wissenschaftlichen Erkenntniß zur Unmöglichkeit geworden. Nach den Lehrsätzen des Empirismus liegt dem erkennenden Geiste nur das Einzelne unmittelbar zur Erkenntniß vor, und darum kann sich auch seine wissenschaftliche Erkenntnißthätigkeit einzig nur auf dieses Einzelne beziehen. Dieselbe kann mithin ausschließlich bloß darin bestehen, daß die Vielheit des Einzelnen unter allgemeinen Begriffen zusammengefaßt, und durch Beobachtung der einzelnen Erscheinungen gewisse allgemeine Grundsätze gewonnen werden, die dann wieder die Prämissen zu weitern Schlußsätzen bilden. Und so steigt die wissenschaftliche Erkenntniß auf der Leiter einer fortgesetzten Induction und Schlußfolgerung zu den höchsten Begriffen und Grundsätzen empor, um in ihnen zuletzt ihren Abschluß zu finden. Das ist der Gang, welchen der Empirismus der wissenschaftlichen Forschung vorschreibt, und nur auf diesem rein analytischen Wege kann dieselbe zu jenen Resultaten gelangen, die der Empirismus möglicherweise in Aussicht stellt. Während also der Idealismus die reine Synthese als seine eigenthümliche Methode in Anspruch nimmt und die Analyse möglichst auszuschließen sucht; eignet sich dagegen der Empirismus umgekehrt die reine Analyse als das Vehikel seiner eigenen Selbstentwicklung an, und läßt die Synthese in den Hintergrund treten. Nur in ganz secundärer Weise findet die letztere hier noch Aufnahme, so weit sie nämlich zur weitern Entwicklung der auf dem Wege der Analyse gewonnenen Begriffe und Grundsätze dienen kann. — Es läßt sich nicht läugnen: diese empiristische Methode stellt sich, weil sie Schritt für Schritt auf dem Wege der Vermittlung fortschreitet, als weit verlässiger und sicherer dar, denn die idealistische; denn da der Geist im Fortgang seiner Erkenntniß durch jene Methode an feste Gesetze gebunden ist, so kann er nicht so leicht in das Gebiet phantastischer Träumereien sich verirren, als dieses in der idealistischen Synthese der Fall ist, besonders wenn dieselbe mit dem Mysticismus sich verbindet. Aber es ist denn doch ebenso einseitig und unzulässig, die geistige Bewegung ganz und gar in die Bande der Analyse hineinzuschmieden, und sie so ihrer natürlichen Freiheit gänzlich zu berauben, als es auf der andern Seite unvernünftig und unstatthaft ist, sie jener Bande schlechterdings zu entledigen und sie schrankenlos und ungebunden in den Regionen des Idealen herumschweifen zu lassen. Dort wie hier ist der wahre Standpunct verfehlt, und darum können keinerseits auf dem betretenen Wege genügende Resultate erzielt werden. —

Was endlich noch die Art und Weise der Auffassung des wesentlichen Verhältnisses zwischen dem erkennenden Subjecte und dem erkannten Objecte anbelangt, so bildet in dieser Beziehung der Empirismus ebenso den Gegensatz des Idealismus, wie solches in allen übrigen Puncten der Fall ist. Schreibt

nämlich der Idealismus dem menschlichen Erkennen reine Spontaneität zu, so faßt es dagegen der Empirismus in der Weise als vorwiegend receptiv auf, daß die Spontaneität allmählig ganz verschwindet. Dort schöpft die Vernunft keine ihrer idealen Erkenntnisse aus den Erfahrungsgegenständen, sondern trägt sie alle schon unmittelbar in sich, so daß die Erfahrung nur die äußere Veranlassung darbietet, auf welche hin jene Erkenntnisse im Geiste an das Licht des Bewußtseins hervortreten; hier dagegen reducirt sich in dem Erkenntnißprocesse Alles auf den Eindruck, welchen die Erfahrungsgegenstände auf das erkennende Subject machen. Durch diesen Eindruck allein wird die Erkenntniß hervorgebracht. Das Subject verhält sich hiebei als ein rein passives Medium, in welchem das Erkenntnißobject sich abspiegelt, ohne daß es selbst hiebei irgend wie thätig wäre. Freilich ist der Empirismus, so lange er noch auf einer unvollendeten Entwicklungsstufe sich befindet, genöthigt, dieses Princip dahin zu mildern, daß er die Seele nur bei den primitiven Vorstellungen, die zunächst und unmittelbar auf die einzelnen Erfahrungsgegenstände sich beziehen und von ihnen hervorgebracht werden, sich rein passiv verhalten, dagegen aber die zusammengesetzten Vorstellungen und allgemeinen Begriffe, durch die eigene Thätigkeit der Seele, respective des Verstandes hervorgebracht werden läßt. Aber je weiter er zu seiner vollen Entwicklung fortschreitet, um so mehr muß auch jene selbsteigene Thätigkeit der Seele im Erkenntnißprocesse zusammenschwinden, bis sie sich endlich gänzlich aufhebt, und auch die aus der primitiven abgeleitete Erkenntniß zu einer bloßen Transformation der erstern herabsinkt, die als solche das Resultat eines natürlichen Processes ist, in welchem die primitive Vorstellung im Menschen ohne eigenes selbstständiges Zuthun von seiner Seite zu successiv immer höher steigenden Formen sich transformirt. In der That, wo der erkennende Geist in der Weise in seiner Erkenntniß von der Erfahrungswelt abhängig gemacht wird, daß er nur dasjenige, was diese ihm darbietet, zu erkennen, und über den Bereich derselben entweder gar nicht oder in nur sehr beschränktem Maaße sich zu erheben vermag: da muß zuletzt jede Spur einer Selbstständigkeit desselben gegenüber dieser ausschließlich herrschenden Macht verschwinden, und das erkennende Subject gänzlich zum Sclaven ihrer Einflüsse, wie im Gebiete des Handelns, so auch im Gebiete des Erkennens herabsinken. —

§. 63.

Sind dieses die Hauptmomente, welche das Wesen des Empirismus bilden: so sieht man leicht, daß dieses ausschließliche Verweisen des menschlichen Erkennens auf das Feld der Erfahrung ebensowenig mit der Stimme des natürlichen Bewußtseins sich vereinbaren läßt, wie umgekehrt die gänzliche Lostrennung desselben von dem Gebiete der Empirie. Das natürliche Bewußtsein weist im Menschen noch auf einen andern Erkenntnißtrieb hin, der

sich nicht zufrieden stellt mit dem, was die Erfahrung darbietet; sondern über dieselbe emporsteigen will, um im Lichte des Idealen sich zu sonnen. Dieser Trieb stellt es nicht in Abrede, daß, um diese Stufe der Erkenntniß zu ermöglichen, die Erfahrung vermittelnd dazwischen treten müsse, aber wenn diese Vermittlung ihr Resultat erzielt hat: dann nimmt er auch eine freie Bewegung des Geistes im Gebiete der Idee in Anspruch; so weit diese Freiheit durch die natürlichen Bedingungen der menschlichen Erkenntniß, die als solche von der Erfahrung nie gänzlich absehen darf, ermöglicht ist. Der Geist ist einmal nicht zufrieden mit bloßen Erfahrungsbegriffen; er weist dieselben zwar nicht ab, und spricht ihnen ihre volle Berechtigung zu in dem Gebiete, in welches sie gehören; aber über diesen Begriffen sucht er noch nach Etwas höherm; er sucht die Idee, und erst wenn er sie erreicht hat, ist sein Streben befriedigt. Nun erst erscheint ihm auch der Begriff unter einer freundlicheren idealern Gestalt, weil er ihm nun auch zum Organ für die Entwicklung der Ideen selbst dienen kann. Dieser Trieb nach höherer idealer Erkenntniß, die noch über der empirisch begrifflichen steht, ist nach dem Zeugniß des natürlichen Bewußtseins im Menschen unaustilgbar, und seine Stimme kann nie vollständig übertäubt werden, weil gerade in dieser höhern idealen Erkenntniß jenes wahre und eigentliche Leben des Geistes gründet, das derselbe stets zu suchen und anzustreben sich gedrungen fühlt. — Wird also nach dieser Seite hin das empiristische Princip von dem natürlichen Bewußtsein schlechterdings zurückgewiesen, so fällt damit von selbst auch jener andere Grundsatz, nach welchem der erkennende Geist blos mit der Erscheinungswelt, nicht aber mit Gott als dem Mittelpuncte alles Idealen in unmittelbarem Zusammenhange steht, in sich selbst zusammen. In der That, wenn der Geist nur dadurch zur Erkenntniß des Sinnlichen gelangen kann, daß er mit ihm in einem unmittelbaren Lebensverbande steht: wie sollte dann im Gebiete des Uebersinnlichen ein anderes Gesetz gelten? Wie sollte denn der Geist in seiner Erkenntniß das Uebersinnliche und Ideale je erreichen können, wenn er in keinem unmittelbaren Zusammenhange mit ihm steht, und durch eine unübersteigliche Kluft von ihm getrennt ist. Wie sollte denn die Erscheinungswelt a l l e i n diese Kluft ausfüllen können, da doch in ihr an sich, und abgesehen von jeder höhern Vermittlung, unserer Erkenntniß sich nichts darbieten kann, als eben bloß Erscheinung. Wenn die Erscheinungswelt a l l e i n dem Menschen die Erkenntniß Gottes vermitteln soll: so ist doch gewiß diese Vermittlung nur unter der Voraussetzung denkbar, daß dieselbe in ihrer Eigenschaft als relatives, endliches und zufälliges Sein erkannt wird, weil nur unter dieser Voraussetzung von ihr auf ein absolutes, unendliches und nothwendiges Wesen hinübergeschlossen werden kann. Aber wie ist jene Erkenntniß möglich ohne Voraussetzung wenigst irgend welcher Idee von einem absoluten, unendlichen und nothwendigen Sein! Das Negative ist ja überall nur durch das Positive erkennbar, und die Eigenschaft der Re-

lativität, Endlichkeit und Zufälligkeit ist doch gewiß eine negative Eigenschaft, gegenüber der Absolutheit, Unendlichkeit und Nothwendigkeit, weil diese Momente eben durch jene negirt werden. Ohne Voraussetzung eines unmittelbaren Zusammenhanges des Geistes mit Gott, dem absoluten, unendlichen und nothwendigen Sein in einer primitiven Idee ist es also schlechterdings undenkbar, daß wir durch die Erscheinungswelt zur Erkenntniß Gottes geführt werden. Und mit dieser höchsten übersinnlichen Erkenntniß muß dann offenbar alle anderweitige Erkenntniß dieser Art verschwinden, und darum ist der Empirismus nur consequent, wenn er mit der Negation jeder unmittelbaren Idee auch jede anderweitige übersinnliche Erkenntniß preisgibt, und das Erkennen gänzlich in der Welt der Erscheinung versinken läßt. — Wenn ferner der Empirismus dem Allgemeinen in der menschlichen Erkenntniß jeden eigenen idealen Inhalt, und damit auch jede objective Realität abspricht, und es in jeder Beziehung als ein bloßes Product der Subjectivität hinstellt: so hat er damit jeder höhern Wissenschaft nicht bloß das wesentliche Lebenselement geraubt, in welchem sie sich auf der Grundlage des Einzelnen bewegen könnte, sondern er hat sie auch um ihre objective Realität gebracht, und in den Kreis der reinen Subjectivität hineingebannt. Denn das läßt sich einmal nicht läugnen, daß die höhere Wissenschaft überall in dem Einzelnen das Allgemeine sucht, und erst dann eines genügenden Resultates versichert ist, wenn sie dasselbe gefunden hat. Die Zerstörung des Allgemeinen ist also zugleich auch die Zerstörung der höhern Wissenschaft; ist das Allgemeine seines eigenthümlichen Inhaltes gegenüber der Einzelerkenntniß entleert: so ist damit auch die höhere Wissenschaft ihres Inhaltes verlustig gegangen; ist das Allgemeine zu einer bloß subjectiven Formel des Erkennens herabgesetzt, so ist auch die höhere Wissenschaft in ihren Lehrsätzen, sofern eben diese im Allgemeinen begründet sind, ihrer objectiven Realität entkleidet; sie wird zu einem Spiel mit subjectiven Formeln, und verliert damit alles Leben und allen Werth für Erkenntniß und Leben. Wie daher im Idealismus, so fern er das Einzelne als solches aufhebt, und Alles im Allgemeinen sich verflüchtigen läßt, die empirischen Wissenschaften ihre selbstständige Bedeutung verlieren, und in der speculativen Wissenschaft sich auflösen: so hebt umgekehrt der Empirismus die speculative Wissenschaft als solche auf, und läßt nur mehr die empirischen Wissenschaften übrig, welche aber, weil auch sie nicht gänzlich ohne das Allgemeine leben können, ebenfalls in einen Zustand der Unvollkommenheit herabsinken müssen, der ihrem Begriffe durchaus nicht angemessen ist. — Wenn endlich der Empirismus die reine Passivität des menschlichen Erkennens zum Princip erhebt, so setzt er sich dadurch offenbar in Widerspruch mit allen Thatsachen des Bewußtseins. Wer auf die Stimme seines natürlichen Selbstbewußtseins hört, kann es unmöglich verkennen, daß mit jeder Erkenntniß, von welcher Art sie auch immer sein möge, stets auch eine Thätigkeit des eigenen Selbsts verbunden ist, ja daß ohne selbstthätige Reflexion des erkennenden Princips

auf das in der Erfahrung herankommende Object eine bewußte Erkenntniß desselben gar nicht möglich ist. Dieses hat um so mehr seine Giltigkeit, als schon die bloße Sinnenwahrnehmung, abgesehen von dem damit sich verbindenden Bewußtsein, ohne eigene Thätigkeit des wahrnehmenden Princips unmöglich ist. Denn die Wahrnehmung ist als solche ein einheitliches Ganzes. Der Eindruck aber gibt bloß die Elemente der Wahrnehmung. In Folge des Eindrucks werden die Organe in eine innere Bewegung versetzt, die meistens der complicirtesten Art ist. Würde daher in diese Bewegungen im Organe nicht eine von innen herauskommende Thätigkeit eingreifen, und die in ihnen gegebenen Elemente der Wahrnehmung zur Einheit zusammenbilden, so würde es nie zu einer einheitlichen Wahrnehmung kommen können. So wird also auch in dieser Beziehung das empiristische Princip durch das Selbstbewußtsein und durch die wissenschaftliche Beobachtung zurückgewiesen, und hienach stellt sich dasselbe in allen seinen Momenten als unhaltbar und als unmöglich dar, ebenso wie das idealistische.

§. 64.

Es ist nun an der Zeit, auf das anthropologische Lehrsystem überzugehen, welches möglicherweise auf diesen empiristischen Grundsätzen sich aufbauen kann. Aber, wie bereits im Vorausgehenden angedeutet worden ist, nicht immer und überall erscheint der Empirismus in vollkommen entwickelter Gestalt, vielmehr tritt er vielfach in einer Form auf, in welcher er sich in so fern dem Standpunkte der wahren Mitte mehr annähert, als seine Grundsätze in mannigfacher Beziehung gemildert und herabgestimmt erscheinen. Es gilt hier das Nämliche, was wir bereits im Gebiete des Idealismus angetroffen haben. Wie dort das idealistische Princip von seiner mildesten und am meisten reducirten Gestaltungsform an durch mehrere successiv über einander sich aufstufende Entwicklungsstufen bis zum Aeußersten fortschreitet; so beginnt auch der Empirismus den Lauf seiner Entwicklung mit einer solchen Gestaltungsform, in welcher sein Princip noch minder ausschließlich zur Geltung gebracht ist, und geht dann von da aus in successiver Steigerung seiner principiellen Momente allmählig seiner letzten und höchsten Entwicklungsstufe zu. Wir haben schon früher gehört, daß auch auf dieser Entwicklungslinie ebenso, wie auf der idealistischen, ein Dualismus zu stehen komme, und es wird sich bald zeigen, wie und auf welche Weise dieser Dualismus auch aus dem empiristischen Princip hervorwachsen könne. Es wird sich auch zeigen, daß gerade da, wo der empiristische Standpunct am meisten gemildert und herabgestimmt ist, der Dualismus als unabweisbares Resultat der auf dieser Grundlage fortschreitenden philosophischen Forschung sich ergibt, und daß daher die empiristische Lehre nie und in keinem Falle in Bezug auf ihren Lehrinhalt jene Gränzlinie überschreiten könne, welche die wahre Mitte

von den Extremen scheidet, sondern vielmehr auf dem Puncte, wo ihr eigenthümliches Wesen am wenigsten hervortritt, unmittelbar mit den ersten Anfängen der entgegengesetzten Entwicklungslinie parallel steht, so daß die Gegensätze hier auf das engste aneinandergrenzen. Dieser Dualismus muß dann freilich in dem Augenblicke verschwinden, wo das empiristische Princip mit größerer Entschiedenheit seine Herrschaft durchzuführen sucht, und wie der Idealismus, nachdem er mit dem Dualismus den Lauf seiner Entwicklung begonnen hat, zuletzt in den absolutesten Monismus übergeht, und in ihm seine Vollendung und seinen Abschluß findet, so muß auch der Empirismus im Fortgange seiner principiellen Ausbildung immer mehr das Gepräge des Monismus annehmen, um endlich in einer absolut monistischen Form die äußerste Grenze seiner Entwicklung zu gewinnen. — Es versteht sich von selbst, daß auf dieser Fortbildungslinie des Empirismus auch die anthropologische Lehre, die aus den empiristischen Grundsätzen resultirt, verschiedene Gestaltungen werde annehmen müssen; denn die Resultate müssen sich immer nach dem wesentlichen Charakter des Princips richten, aus welchem sie sich ergeben. Wir haben im Gebiete des Idealismus mehrere anthropologische Lehrsysteme gefunden, die obgleich auf Einer Grundlage beruhend, doch vielfach von einander verschieden sind. Das Nämliche wird darum auch hier der Fall sein müssen. Um also die empiristische Lehre vom Menschen in ihrem vollen Umfange kennen zu lernen, müssen wir sie durch alle jene Gestaltungen hindurch verfolgen, die sie je nach den verschiedenen Gestaltungsformen des empiristischen Princips möglicherweise annehmen kann, bis hin zum äußersten Extrem, über welches hinaus ein weiterer Fortschritt auf dieser Linie nicht mehr möglich ist. —

Es liegt, wie wir gehört haben, im Wesen des Empirismus, jede unmittelbare natürliche Verbindung des erkennenden Geistes mit dem Idealen, insbesondere also mit Gott, als dem Princip und Mittelpunct alles Idealen in Abrede zu stellen, und damit jede Idee im strengen Sinne dieses Wortes zu beseitigen; dafür aber dem Geiste bloß die Gegenstände der Erfahrung als unmittelbaren Bereich seiner Erkenntniß zuzuweisen, und so das Empirische und Einzelne in Bezug auf die Erkenntniß an die erste Stelle zu setzen. Damit ist dann freilich die Erfahrung zur alleinigen Erkenntnißquelle erhoben; und folgerichtig müßte nun die übersinnliche Erkenntniß gänzlich aufgegeben, und selbst ihre Möglichkeit in Abrede gestellt werden: aber der Empirismus kann diese Consequenz auch zu umgehen suchen, und den Verstand der Erfahrung gegenüber als Erkenntnißquelle für das Uebersinnliche noch beibehalten, so jedoch, daß der Verstand in dieser Richtung als gänzlich von der Erfahrung abhängig und an dieselbe gebunden, aufgefaßt wird. Nach dieser Auffassung vermag dann der Verstand seine sämmtlichen übersinnlichen Erkenntnisse ausschließlich nur aus der Erfahrung zu gewinnen, nach dem Grundsatze, daß nichts im Verstande sich vorfinden könne, was nicht durch die Er-

fahrung in denselben gekommen sei. Die übersinnliche Erkenntniß ist hienach wesentlich eine aus der Erfahrung vermittelte, und als solche nur auf dem Wege der Analyse und der analytischen Schlußfolgerung zu erlangen, sowie sie andererseits nur in der Form des Begriffes im erkennenden Geiste auftreten kann. — Wenn also der Empirismus zu jenem Zugeständnisse sich versteht, und die übersinnliche Erkenntniß wenigstens in der eben erwähnten Weise noch aufrecht erhält, so ist dieses die mildeste Form, in welcher derselbe möglicherweise auftreten kann. Zwar hat er sich dadurch, daß er die unmittelbare Verbindung des erkennenden Geistes mit dem Idealen in Abrede stellt, des höchsten Möglichkeitsgrundes der übersinnlichen Erkenntniß entäußert, und ist in Folge dessen auch außer Stand gesetzt, zur höchst möglichen Stufe dieser Erkenntniß sich emporzuheben; aber er hat wenigstens diese übersinnliche Erkenntniß, wenn auch in der inadäquaten Form des Begriffes noch beibehalten, und in Folge dessen kann er denn auch in der Erscheinungswelt noch Etwas mehr suchen und finden, als ein bloßes Agglomerat von Atomen, wenn er auch nie eine solche Anschauungsweise von derselben zu gewinnen vermag, wie dieselbe ihrem Wesen und ihren höchsten Beziehungen angemessen wäre.

Dieser empiristischen Lehre gemäß also geht der erkennende Geist in seiner Erkenntniß von den Einzelgegenständen der Erfahrung aus, und diese bilden ausschließlich den Bereich seiner unmittelbaren Erkenntniß. So ferne nun aber in diesen einzelnen Objecten zweierlei Momente anzutreffen sind, wesentliche und zufällige, hebt der Verstand die wesentlichen Momente heraus, und indem er sie als einheitlichen Gedanken denkt, begreift er unter diesem alle jene einzelnen Dinge, in denen jene wesentlichen Momente sich vorfinden, und auf die sohin jener Gedanke anwendbar ist. So gelangt der Verstand zu den allgemeinen Begriffen. Diese haben mithin das Wesen der unter sie fallenden Gegenstände zum Inhalte, und sind sonach in dieser Beziehung den einzelnen Dingen immanent. Daraus folgt von selbst der Grundsatz, daß das Allgemeine objectiv real sei, jedoch nur im Einzelnen: — ein Princip, das offenbar vollständig auf Wahrheit beruht. — Die allgemeinen Begriffe sind dann dem Verstande die Unterlage für die Bildung allgemeiner Principien, die ihm wieder als Grundlage für weitere Schlußfolgerungen dienen können. Mittelst solcher Schlußfolgerungen, wie sie ihm durch jene Principien ermöglicht sind, steigt er endlich auch zur Erkenntniß Gottes empor, und erlangt so den Begriff von Gott, den er dann an der Hand der begrifflichen Synthese weiter entwickeln kann. —

§. 65.

Wir können uns einer Kritik dieser Lehrsätze enthalten, weil sie unser Thema nur in entfernterer Weise berühren; anders aber muß sich die Sache

gestalten, wenn man das Verhältniß zwischen Gott und der Welt in's Auge faßt, welches aus diesen Vordersätzen möglicherweise sich ergeben kann. Ist der erkennende Geist von Natur aus gänzlich abgetrennt von Gott als der höhern Quelle alles geistigen Lebens, und steht er bloß mit der Erscheinungswelt, die ihn umgibt, in unmittelbarer Lebensverbindung: so ist es gar nicht möglich, daß diese letztere ihn in seiner Erkenntniß über sie selbst hinaus und auf ein Wesen führen könne, das als absolut überweltlich sich darstellte, und mit der Welt selbst in keinem a priori nothwendigen Zusammenhange stünde. Die Erscheinungswelt allein kann das vermittelnde Band nicht bilden, durch welches die menschliche Erkenntniß mit Gott in Zusammenhang gebracht würde; sie steht ja an sich selbst weit unter dem menschlichen Geiste, und darum kann sie diesem zwar zu einem Hilfsmittel für die Herstellung seiner höhern Beziehungen dienen, nie aber allein und ausschließlich seinen natürlichen Lebenszusammenhang mit Gott, als dem höchsten Lebensprincip des menschlichen Geistes vermitteln und bedingen. Sie stünde ja in diesem Falle nicht mehr unter dem Menschen, sondern vielmehr über ihm, zwischen dem Menschen und zwischen Gott. Wo also die absolute Ueberweltlichkeit Gottes und sein freies Verhältniß zur Welt nicht etwa schon anderweitig, nämlich aus der göttlichen Offenbarung bekannt ist: da kann die Erscheinungswelt allein, ohne Voraussetzung eines unmittelbaren Zusammenhanges des Erkennens mit Gott, den Menschen nie zur Erkenntniß jener Wahrheiten führen. Sie kann vielmehr das Erkennen an der Hand der Analyse und Schlußfolgerung nur so weit fortleiten, als sie selbst reicht; sie muß mithin den Geist stets in den Kreis ihres eigenen Seins hineinbannen, und kann ihn nie über sie selbst hinausleiten. Wenn daher der Empirismus auf dieser seiner ersten Entwicklungsstufe das Princip aufstellt, daß der Verstand auf der Grundlage der natürlichen Vernunftprincipien durch Schlußfolgerung von der Erscheinungswelt zur Erkenntniß Gottes aufsteige: so kann dieser Gott, dessen Erkenntniß auf jenem Wege gewonnen wird, nur als ein solcher gedacht werden, der entweder der Welt immanent ist, oder doch mit derselben in einer a priori nothwendigen Verbindung steht, so daß er ebensowenig ohne die Welt wie die Welt ohne ihn denkbar ist. Hienach müßte also das Resultat der Gotteslehre jener empiristischen Theorie, von der wir sprechen, zunächst der Pantheismus in der Form der Immanenz sein. Allein dieser realistische Monismus ist hier bereits dadurch überwunden, daß das Sinnliche und Uebersinnliche in der Erkenntniß als wesentlich von einander verschieden vorausgesetzt sind, und wenn sich daher mit dieser Voraussetzung noch die Stimme des natürlichen Bewußtseins verbindet, welches sich gegen eine solche realistische Vermengung Gottes mit der Welt entschieden auflehnt, so muß dieser Empirismus nothwendig zu einer höhern Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt hingedrängt werden; er muß dasjenige, was im Gebiete der Erkenntniß bereits vorausgesetzt ist, auch auf die Objectivität übertragen, und auch in ihr eine wesent-

liche Verschiedenheit zwischen dem Sinnlichen und Uebersinnlichen, zwischen dem materiellen und göttlichen Princip annehmen. Mit Einem Worte: er muß in Bezug auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt zur dualistischen Anschauung sich erheben, nach welcher Gott und Materie als in ihrem Sein selbstständige Mächte sich einander gegenüber stehen, obgleich sie andererseits doch wiederum nur als die zwei Grundprincipien alles Daseins sich darstellen, das eine als das active, das andere als das passive, das eine als das formale, das andere als das materiale, und daher schlechterdings durch einander gegenseitig bedingt sind, so daß das eine ohne das andere weder möglich, noch denkbar ist. Auf eine höhere Stufe, als zu diesem Dualismus vermag sich aber der in Rede stehende Empirismus nicht zu erschwingen. Mit ihm hat er Alles erreicht, was er möglicherweise erreichen konnte, und er kann sich glücklich schätzen, daß er mit Hülfe des natürlichen Bewußtseins über den trüben Nebel des Pantheismus sich zu erheben, und das Dasein unter dem jedenfalls freundlicheren Gesichtspuncte des Dualismus anzuschauen vermochte.

Wir haben oben gesagt, daß auf der Entwicklungslinie des empiristischen Princips ebenfalls ein Dualismus sich ergebe, und zwar sogleich im Anbeginn derselben. Hier haben wir ihn nun. Er stellt sich hier dar als das höchstmögliche Resultat, das auf dem empiristischen Standpuncte, so fern dieser auf seine mildeste Form reducirt ist, sich gewinnen läßt. Dieser Dualismus, den wir im Gegensatze zum idealistischen als empiristischen Dualismus bezeichnen können, ist zwar dem Wesen nach gleichen Inhaltes mit dem ersten, wie denn jeder Dualismus als solcher Gott und Materie als zwei gleichewige Principien einander gegenüberstellen muß; allein doch unterscheidet er sich auch wiederum von diesem, und dieser Unterschied besteht insbesonders darin, daß der Gegensatz zwischen den zwei ewigen Principien des Daseins, zwischen Gott und Materie hier nicht so hoch gespannt wird wie dort; insbesonders das ethische Moment dieses Gegensatzes hier in den Hintergrund tritt, während es dort allenthalben die erste Stelle einnimmt. Im empiristischen Dualismus sind die beiden Principien vermöge ihres Wesens auf einander angewiesen: Gott kann als das active Princip des Daseins nicht thätig gedacht werden ohne Materie, auf die sich seine Thätigkeit bezöge; und die Materie müßte als das passive Princip ohne Bewegung und daher auch ohne Wirklichkeit bleiben, wenn sie nicht beständig unter dem Einfluß jener göttlichen Thätigkeit stünde. Die wirkliche Erscheinungswelt resultirt mithin hier nicht aus einem Widerstreit und aus einem Kampfe zwischen beiden Principien, sondern vielmehr aus einem friedlichen Ineinandergreifen beider; denn weit entfernt, daß es ebenso im Interesse des Empirismus läge, die Materie dem höhern göttlichen Princip als einen feindlichen Gegensatz gegenüber zu stellen, wie dieß im Interesse des Idealismus gelegen ist: ist vielmehr jener durch sein eigenes Princip, nach welchem das Empirische gegenüber dem Uebersinnlichen eine so hervorragende Stellung einnimmt, darauf angewiesen, das

Materielle über jene tiefe Stufe, auf welche es der Idealismus herabsetzt, emporzuheben, und es in ein harmonisches Verhältniß mit Gott als dem zweiten Factor aller empirischen Wirklichkeit zu bringen. Und darum kann auch hier nicht ein chaotischer Zustand des materiellen Elementes der Entstehung der wirklichen Erscheinungswelt zeitlich vorausgesetzt werden, weil in diesem Falle der Materie doch wiederum eine eigene Bewegung zugeschrieben werden müßte, womit dann von selbst auch der ethische Gegensatz derselben gegen Gott wieder in den Vordergrund treten würde: vielmehr muß hier die Erscheinungswelt als solche das Prärogativ der Ewigkeit für sich in Anspruch nehmen, eben deßhalb, weil, wie wir schon gehört haben, die beiden Principien derselben in wesentlicher Wechselbeziehung zu einander stehen, und daher Gott stets bewegend und gestaltend auf die Materie einwirken muß.

§. 66.

Allein wenn auch diesen Grundsätzen zufolge ein großer Unterschied obwaltet zwischen der idealistischen und empiristischen Form des Dualismus: so gehen doch in der weitern Ausführung ihrer höchsten Principien beide Formen wiederum in sofern ineinander über, als der empiristische Dualismus am Ende der Entwicklung zu Resultaten führt, die mit jenen Principien, von denen der idealistische Dualismus als von seinen höchsten Voraussetzungen ausgeht, im Wesen ganz und gar identisch sind. Ist nämlich Gott als actives zugleich auch das formale Princip der Erscheinungswelt: so müssen offenbar alle Formen, welche in der Erscheinungswelt als verwirklicht sich vorfinden, von vorneherein in dem göttlichen Sein enthalten sein, und zwar als die ursprünglichen Prototype, nach welchen die Dinge der Erscheinungswelt sich gestalten sollen. Da nun aber Gott nach den Principien des Dualismus der Materie selbst nicht immanent ist, sondern als über derselben stehend gedacht werden muß, so können die erwähnten Formen nicht in der Weise in dem göttlichen Sein enthalten sein, wie sie in der Materie selbst verwirklicht sind: sie müssen vielmehr in jener Gestalt in das göttliche Sein eingetragen werden, in welcher sie in ihrer Abgezogenheit von der Materie auftreten, und das ist eben die Gestalt der Allgemeinheit. Nur als allgemeine Formen können sie also in dem göttlichen Sein gelegen sein; die Einzelheit kann in jenes Gebiet nicht hinüberverpflanzt werden. Nun ist aber nach dieser dualistischen Lehre das göttliche Sein nur in seiner wesentlichen Beziehung zur Welt zu denken; nur was ihm vermöge dieser seiner wesentlichen Beziehung zukommt, ist wirklich in ihm gelegen: außer diesen Momenten enthält es weiter nichts mehr in sich. Ist also das göttliche Sein das formale Princip der Welt, so ist es auch n u r dieses und nichts Weiteres und Höheres mehr, denn dieses. Daraus folgt, daß dasselbe nach seinem ganzen Inhalt in jenen allgemeinen Formen aufgehen müsse, die in ihm als Prototype der erscheinenden Dinge gelegen sind. Gott ist somit nichts weiter,

als die absolut allgemeine Form, die Form der Formen, die reine Form, die sich dann in sich selbst zu den besondern Formen gliedert. Und da das Allgemeine nur durch das Denken und im Denken ermöglicht ist, und auch die Gliederung des Allgemeinen nur im Denken sich vollziehen kann: so ist Gott als reine Form auch reines Denken, als Form der Formen auch Denken des Denkens, als absolut allgemeine Form auch absolut allgemeine Weltvernunft, und sind gerade dieses die höchsten und vollkommensten Bestimmungen des göttlichen Seins, durch welche alle übrigen Bestimmungen desselben bedingt sind. —

Fassen wir nun diese höchsten Resultate des empiristischen Dualismus näher ins Auge und vergleichen wir damit die höchsten Voraussetzungen und Ausgangspuncte des idealistisch-dualistischen Systems: so wird sich unsere vorangestellte Behauptung, daß beide im Wesen ganz identisch seien, vollkommen bewahrheiten. Wenn der idealistische Dualismus davon ausgeht, daß er das Allgemeine als solches in die Objectivität hinaussetzt und ihm einen derartigen Vorrang vor dem Einzelnen einräumt, daß dieses ihm gegenüber zu einer bloß vorübergehenden Erscheinungsform herabsinkt: so drängt sich hier, nachdem vorher der Hauptaccent immer auf dem Einzelnen gelegen war, am Schlusse der Entwicklung mit Einem Male das Allgemeine wieder in den Vordergrund, löst sich aus seiner Immanenz in dem Einzelnen los, und nimmt für sich selbst in der Transcendenz über dem Einzelnen die objective Realität in Anspruch, um dann das Einzelne ebenfalls zu einer verschwindenden Erscheinungsform seiner selbst herabsinken zu lassen. Wenn dort das System synthetisch aus der Voraussetzung sich construirt, daß Gott die Idee der Ideen sei, aus welcher alle übrigen Ideen entspringen und sich besondern: so führt hier eine mühsame Analyse zum gleichen Resultat; und wenn endlich dort die Entstehung des Einzelnen der Erscheinungswelt aus der vorausgesetzten Individualisirung des Allgemeinen abgeleitet wird: so ergibt sich hier das nämliche Princip als letzter Schlußsatz aus der Gesammtheit aller höhern Prämissen des Systems, nur mit dem Unterschiede, daß dort jene Individualisirung etwas nicht sein sollendes ist, weßhalb auch das Reich der Individualitäten zuletzt ein Ende nehmen, und das Allgemeine in seiner Reinheit sich wiederherstellen muß: während hier die erwähnte Individualisirung als dasjenige sich darstellt, was naturgemäß geschehen soll und muß, weil es das Allgemeine selbst erheischt, weßhalb das Reich der Einzelheiten hier wie ohne Anfang, so auch ohne Ende ist, und somit in jeder Beziehung eine ewige Dauer in Anspruch nimmt. Den Grund hievon haben wir bereits oben kennen gelernt. — Und so fallen also überall die letzten Folgesätze des empiristischen Dualismus mit den höchsten Obersätzen des idealistischen zusammen; das Ende des Einen Systems verliert sich unmittelbar in den Anfang des andern; beide Gegensätze gränzen hier aufs engste aneinander, und statt in der wahren Mitte sich zu einigen und ihre Wahrheit zu gewinnen, bleiben sie vielmehr

dieser fern und gehen unvermittelt in einander über. — Hienach kann es uns nicht wundern, wenn der empiristische Dualismus zuletzt auch noch das idealistische Princip der Emanation sich aneignet, und die Gliederung der absoluten in die besonderen Formen durch jene Emanation ebenso vermittelt werden läßt, wie wir solches im Gebiete des Idealismus gefunden haben. Hier wie dort muß ja dieses Princip willkommen sein, um die Kluft auszufüllen, die zwischen der Uridee und der empirischen Welt sich aufthut. —

§. 67.

Die bisher entwickelten Grundsätze des empiristischen Dualismus ermöglichen uns nun den Uebergang zu der psychologischen Lehre, die aus ihnen vermöge ihres wesentlichen Inhaltes resultiren muß. Es ist klar, daß der Dualismus im kosmischen Gebiete hier wie überall auch im psychologischen Bereiche die analoge Lehre nach sich ziehen müsse. Der kosmische Dualismus muß ja in seiner Anwendung auf den Menschen immer auch zum psychologischen Dualismus führen.

Zwei Lebensregionen finden sich nämlich im Menschen vor, die leiblich sinnliche und die intellectuelle. Das leiblich sinnliche Leben bewegt sich ausschließlich im Gebiete der Erscheinungen; es ist durch sein Dasein in der Erscheinungswelt bedingt, und darum auch an diese wesentlich gebunden. So hoch auch die Kräfte der Sinnlichkeit im Menschen vermöge ihres Wesens und ihrer wesentlichen Bestimmung sich erheben mögen: nie sind sie im Stande, in das Innere der erscheinenden Dinge einzudringen, und das Wesen derselben zu erforschen. Dagegen erhebt sich das intellectuelle Leben in das Gebiet des Uebersinnlichen; der Verstand sucht hinter die Erscheinung zu kommen, und dasjenige kennen zu lernen, was derselben zu Grunde liegt; und gerade dieses ist seine eigenthümliche wesentliche Bestimmung gegenüber der Sinnlichkeit. Nun ist es aber klar, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann, und darum muß ein wesentlicher Unterschied obwalten zwischen dem Princip des leiblich-sinnlichen Lebens im Menschen, und dem intellectuellen Princip, — der Vernunft. Es kann daher nur mehr die Frage sein, worin dieser Unterschied bestehe.

Nach den Principien des Dualismus ist alles Dasein bedingt durch zwei ewige Principien, durch Gott und die Materie, und zwar in der Art, daß Alles, was da ist, nicht bloß nach seinem Ursprunge, sondern auch nach seinem Inhalte auf diese beiden Principien sich reducirt, und von ihnen getragen ist. Außer Gott und der Materie gibt es nichts; Alles, was da ist, muß aus diesen beiden Principien im Allgemeinen sowohl e n t stehen, als auch b e stehen. Nun ist aber Gott der Materie gegenüber das Princip und der Träger des Allgemeinen, während die Materie selbst das Princip des Einzelnen ist, sofern alle Einzelheit durch sie bedingt und beursacht ist. Daraus folgt von selbst, daß überall, wo im Bereiche des Daseins ein allgemeines Leben zum Vorschein

tritt, das unterliegende Princip göttlicher Natur sein müsse, während dagegen da, wo das Leben gänzlich in den Banden der Individualität gefangen liegt, nur die Materie Trägerin und Princip dieses Lebens sein könne. Im allgemeinen Leben ragt die göttliche Natur unmittelbar in den Bereich des empirischen Daseins herein; im individuellen Leben dagegen erhebt sich die Materie zu den höhern Stufen ihrer Wirklichkeit. —

Es fragt sich nun, wo denn dieses allgemeine Leben im Bereiche der empirischen Wirklichkeit zu finden sei. Offenbar nur da, wo das Leben wesentlich Denken ist, also im intellectuellen Leben, in der Lebensregion der Vernunft. Denn wie das Allgemeine als solches nur im Denken und als Denken sich vorfinden kann: so kann sich auch umgekehrt das Denken als solches nur im Allgemeinen bewegen. Das Denken ist im Gegensatz zum bloßen Vorstellen wesentlich allgemein; das Allgemeine ist das eigenthümliche Element, in welchem es lebt und athmet, die Speise mit der es sich nährt, und das Licht, in welchem es sich sonnt. Und indem es dasselbe denkt, nimmt es selbst dessen Natur an, und wird ebenfalls allgemein. Mit dem Einzelnen befaßt sich das Denken nur in so ferne, als es das Allgemeine daraus abzieht; hat es aber dieses letztere gewonnen, so läßt es das erstere fallen, und beschäftigt sich mit diesem allein. Nur dort also ist allgemeines Leben, wo Vernunft und Denken sich vorfindet, weßhalb denn auch das göttliche Leben an und für sich genommen, wie wir bereits früher gehört haben, als allgemeines Leben wesentlich als Denken, und nur als Denken zu fassen ist. —

Da nun das allgemeine Leben zugleich auch göttliches Leben ist, so folgt aus dem bisher Gesagten von selbst, daß, wo immer im Bereich des empirischen Daseins im Denken ein intellectuelles Leben sich kundgibt, das diesem unterliegende Princip, — die Vernunft — göttlicher Natur sein müsse, daß dagegen überall, wo das Leben nicht im Denken sich bethätigt, also nicht intellectueller Natur ist, sondern vielmehr in wesentlich untergeordneten Thätigkeitsäußerungen sich kundgibt, das ihm zu Grunde liegende Princip immer ein materielles sein müsse. — Wendet man nun dieses Princip im Besondern auf den Menschen an: so ergibt sich hieraus leicht, was von seiner innern Natur und in Folge dessen von dem Unterschiede, der zwischen den Principien der beiden Lebensregionen in ihm stattfindet, zu halten sei. Die Vernunft im Menschen ist nämlich, weil sie denkend bloß im Allgemeinen lebt, unmittelbar göttlicher Natur; das Princip seines leiblich-sinnlichen Lebens dagegen, weil es wesentlich nicht ein allgemeines, sondern nur ein Einzelleben ist, stammt aus der Materie. Zwischen beiden Principien findet daher ein wesentlicher Unterschied statt und keines von beiden kann je in das andere übergehen oder die Funktionen desselben übernehmen. Die Vernunft bildet dem leiblich-sinnlichen Lebensprincip und seiner Lebensregion gegenüber einen in sich abgeschlossenen Kreis, und ebenso verhält es sich auch mit dem letztern gegenüber der Vernunft. Beide sind zwar in so fern auf einander angewiesen,

als weder die Vernunft ohne die Sinnlichkeit, resp. ohne die sinnliche Erfahrung zum Denken des Allgemeinen gelangen, noch auch das empirische Leben des Menschen ohne den Einfluß der Vernunft so, wie es soll, sich gestalten könnte: aber desungeachtet hebt sich dadurch ihr wesentlicher Unterschied nicht auf. In ihrem Wesen bleiben sie stets geschieden von einander, und es kann in dieser Beziehung keine Verschmelzung derselben je stattfinden. —

So leitet sich denn auch hier aus den obersten Principien des empiristischen Dualismus eine trichotomistische Auffassung des menschlichen Wesens ab, und zwar gestaltet sich diese Trichotomie in ganz analoger Weise, wie wir dieselbe in dem Gebiete des idealistischen Dualismus gefunden haben. Wie dort, so besteht auch hier der Mensch aus drei Bestandtheilen, aus Leib, Seele und Geist; wie dort, so stammen auch hier der Leib und die in ihm waltende Seele aus dem materiellen Princip, während der Geist unmittelbar göttlicher Natur ist; wie dort, so ist auch hier die Seele das vegetative und sensitive Princip des Leibes, während der Geist oder die Vernunft das eigentliche Denken sich vindicirt. — Es wird nicht ohne Interesse sein, zu untersuchen, wie sich diese Grundbestimmungen der empiristisch-dualistischen Anthropologie auf der Grundlage der höhern Obersätze dieses Systemes des Weitern gestalten müssen; denn dadurch wird die Analogie zwischen beiden speculativen Richtungen, der empiristischen und der idealistischen noch mehr hervortreten. —

§. 68.

Was vorerst die Vernunft im Menschen betrifft, so muß dieselbe offenbar, eben weil sie göttlicher Natur ist, in ihrem Ansichsein auch Etwas schlechterdings Allgemeines sein, das jedes individuelle Moment wesentlich von sich ausschließt. Gott ist das allgemeine Sein, jede Individualität steht ihm als solche ferne, und was daher an seiner Natur unmittelbar Theil nimmt, was mit ihm dem Sein nach identisch ist, das muß mit ihm nothwendig auch die Eigenschaft absoluter Allgemeinheit theilen. Darum ist die Vernunft in dieser ihrer Allgemeinheit ein Gemeingut der ganzen Menschheit, und in Folge dessen in ihrem Ansichsein eine numerisch einheitliche in allen Individuen des Menschengeschlechtes. Wenn sie desungeachtet in den einzelnen Menschen sich individualisirt, und hier mit individuellem Bewußtsein auftritt; so ist diese ihre Individualität und dieses ihr individuelles Bewußtsein nur bedingt und verursacht durch ihre Verbindung mit dem Leibe. So wie sie von dem Leibe sich trennt, muß auch alle Individualität und alles individuelle Bewußtsein sich aufheben. Wir brauchen kaum daran zu erinnern, daß uns die gleiche Bestimmung auch im Gebiete des Idealismus begegnet ist. — Fassen wir dagegen die Leibseele des Menschen in's Auge: so müssen sich uns in dieser Beziehung ganz entgegengesetzte Bestimmungen ergeben. Die Materie wird durch das active kosmische Princip zur Form hinbewegt, und gelangt dadurch zu

einer bestimmten Wirklichkeit, aber nie in einem allgemeinen Wesen, sondern immer nur in einzelnen Dingen. Jedes einzelne Ding hat daher seine bestimmte Form, und diese Form ist zugleich auch seine bestimmte Wirklichkeit, seine Entelechie. Diese Entelechie oder Actualität des einzelnen Dinges ist nun dasjenige, was in den höhern Sphären des Wirklichen im Gegensatze zu der ihre Unterlage bildenden Materie die Seele dieses Dinges genannt werden muß. Und diese Seele kann vegetative oder vegetativ-sensitive Seele sein, je nachdem die Materie durch das bewegende Princip zu einer mehr oder minder hohen Stufe der Wirklichkeit gediehen ist. So ist also auch die menschliche Seele im Gegensatze zur Vernunft nichts weiter, als die Entelechie, die Actualität, die Form des Leibes; und weil eben die Vernunft nicht in ihr wurzelt, so ist sie in keiner Weise wesentlich oder substantiell verschieden vom Leibe, sondern sie ist nur die eine Seite der leiblichen Natur, sofern nämlich diese in ihr in einer bestimmten wesentlichen Form wirklich ist. Ebendeshalb ist sie dann aber auch ebenso wesentlich individuell, wie der Leib selbst, und steht in dieser Beziehung in geradem Gegensatz zur Vernunft, als dem wesentlich allgemeinen Princip. Darin jedoch kommt sie wiederum mit dieser überein, daß auch sie außer und ohne den Leib nicht lebensfähig ist, und daher mit der Auflösung des Leibes ebenfalls der Auflösung anheimfallen muß, wobei freilich der Unterschied obwaltet, daß die Vernunft aus der Individualität sich wiederum zur ursprünglichen Universalität verklärt, während die Seele mit dem Leibe gänzlich verschwinden muß. Aber auch hier ist die Analogie mit den idealistischen Grundsätzen unverkennbar, sofern auch nach diesen die Seele, weil nur in der Materie lebend und lebensfähig, mit dem Leibe ihr Dasein völlig verlieren muß. Hier wie dort ist mithin die persönliche Unsterblichkeit des Menschen gänzlich aufgehoben: denn wenn die Seele mit dem Leibe gänzlich sich auflöst, und wenn auch die Vernunft, wie wir oben gehört haben, im Augenblicke ihres Austrittes aus dem Leibe ihre Individualität und ihr individuelles Bewußtsein verlieren muß, so ist damit selbstverständlich jede Spur einer persönlichen Unsterblichkeit verschwunden. —

Was endlich noch den Ursprung der Seele und der Vernunft im Menschen betrifft, so kann es den bisher entwickelten Principien zufolge keinem Zweifel mehr unterliegen, daß derselbe beiderseits ein verschiedener sein müsse. Die Seele des Leibes kann nämlich, weil sie eben bloß die Entelechie des letztern ist, nur in und mit diesem auf dem Wege der Zeugung entstehen; die Vernunft dagegen muß, weil sie ein von Leib und Seele ganz verschiedenes Princip ist, außerhalb des Processes der Zeugung stehen, und daher auf einem andern Wege in den Menschen kommen. Wie dieses geschehen könne, ergibt sich leicht aus demjenigen, was oben über die Möglichkeit gesagt worden ist, daß in dem vorliegenden Systeme auch das Princip der Emanation eine Stelle finden könne. Nimmt man nämlich an, daß aus der Urform die besondern Formen auf dem Wege der Emanation hervorgehen: so werden diese besonderen Formen,

in ihrer Allgemeinheit gefaßt, als ebenso viele allgemeine Intelligenzen zu betrachten sein, weil sie ja ebenso wie die höchste Form, aus der sie emaniren, nur als reines Denken gedacht werden können. Und weil die durch die Emanation vermittelte Gliederung der absoluten Form in die besondern Formen wesentlich von Oben nach Unten fortschreitet, so wird also hier von der höchsten Intelligenz an eine continuirliche Reihe von immer unvollkommener werdenden Intelligenzen bis zur menschlichen Intelligenz herab laufen müssen, so zwar, daß mit der letztern der Emanationsstrom sich abschließt, und in diesem seinem Abschluße zugleich mit der Materie in unmittelbare innere Berührung tritt, wodurch dann, wie wir gehört haben, die letzt emanirte Intelligenz unmittelbar dem Schicksal der Individualisirung verfällt. So entsteht dann die menschliche Vernunft mit ihrem individuellen Bewußtsein. Die Vernunft strömt somit von oben herab in den Menschen ein; das letzte Glied der Kette der Intelligenzen steht in wesentlicher Beziehung zum Menschen, und wenn daher dieser auf dem Wege der Zeugung entstanden ist, muß sie sich demselben unmittelbar mittheilen, um sein Wesen zu vollenden. —

Und so steht denn der Mensch da als jener Punct, in welchem der nach abwärts und der nach aufwärts gehende Strom der Entwicklung im Reiche des Daseins sich gegenseitig begegnen, um in dieser Begegnung zugleich auch ihren Abschluß und ihre Vollendung zu finden. Die Materie entwickelt sich vermöge der kosmischen Lebenskraft durch die Stufenreihe der tiefer stehenden Naturwesen herauf bis zur menschlichen Leiblichkeit mit ihrer vegetativ-sensitiven Natur: — und das ist die aufwärts gehende Strömung in der Entwicklung des empirischen Daseins. Dagegen ergießt sich die absolute Intelligenz in eine absteigende Reihe von immer mehr an Allgemeinheit verlierenden untergeordneten Intelligenzen, und diese Reihe findet in der am meisten besonderten Intelligenz, als welche die menschliche Vernunft sich darstellt, ihren Abschluß; und das ist die absteigende Strömung in dem erwähnten Entwicklungsprocesse des Universums. Beide Strömungen begegnen sich also, wie gesagt, im Menschen, und indem sie in diesem nicht mehr blos äußerlich, sondern innerlich sich gegenseitig berühren und verbinden, ist derselbe seinem Wesen nach der Mittel- und Einigungspunct zwischen beiden. In ihm vollendet sich der ganze kosmische Proceß; die beiden Grundprincipien alles Daseins, die sich in jenem Proceße gegenseitig gesucht, und immer mehr genähert haben, treten in ihm in unmittelbare innere Berührung miteinander, verbinden sich zu Einem Ganzen, und erreichen in dieser Verbindung das letzte Ziel ihrer Entwicklung. Der Mensch ist in diesem Sinne das Bindeglied zwischen der sinnlichen und übersinnlichen Welt, der Mittel- und Vollendungspunct des gesammten Universums, und wenn in ihm das göttliche Princip unmittelbar in das sinnliche Dasein hereingreift, so ragt in ihm andererseits auch umgekehrt die Spitze der materiellen Entwicklung im Gebiete des sinnlichen Daseins unmittelbar in den Bereich des Uebersinnlichen und Göttlichen hinein. —

Es ist leicht ersichtlich, daß uns hier nach all dem, was bisher gesagt worden ist, der Mensch seinem Wesen nach unter dem gleichen Gesichtspuncte erscheint, wie in dem idealistisch-dualistischen Systeme, nur mit dem Unterschiede, daß hier der Mensch in seiner wesentlichen Constitution als etwas Normales, Naturgemäßes sich darstellt: während er dort eigentlich gar nicht sein soll, und nur einem naturwidrigen Processe sein Dasein verdankt. Der Emanationsstrom findet dort schon im Bereiche des Uebersinnlichen seinen Abschluß, und nur durch einen feindlichen Einbruch des materiellen Princips in die geistige Region werden Bruchtheile des geistigen Elementes von ihr abgerissen und in die Materie herabgezogen, woraus dann der Mensch resultirt. Der Mensch ist somit eine ganz ordnungswidrige Erscheinung im Gebiete des Daseins; denn das Geistige soll mit dem Geistigen verbunden bleiben und nicht mit der Materie geeinigt sein, wie solches im Menschen der Fall ist. Hier aber zielt der geistige und materielle Strom der Entwicklung schon a priori auf den Menschen ab, so fern er nur in ihm seine Vollendung und seinen Abschluß finden kann, und darum ist der Mensch hier durch die ewige Ordnung des Alls selbst gefordert, und kann in der wirklichen Welt nicht fehlen. Und in so fern erscheint hier der Mensch jedenfalls unter einer freundlicheren Gestalt als dort. Er steht hier vermöge seines Wesens im Einklange mit dem, was ihn umgibt; seine Beziehungen zur Welt sind natürliche Beziehungen, und darum steht ihm auch in derselben Nichts an sich feindlich gegenüber, wie solches in der idealistisch-dualistischen Hypothese der Fall ist. Er ist in der Welt heimisch, und braucht die Umgebung derselben weder zu hassen noch zu fürchten.

§. 69.

Dieser Grundunterschied, welcher zwischen der anthropologischen Lehre beider Systeme obwaltet, muß denn nun auch einen entscheidenden Einfluß ausüben auf die Bestimmung der ethischen Grundsätze derselben, und eine wesentliche Verschiedenheit derselben von einander bedingen. Wenn die ethische Lehre des idealistisch-dualistischen Systems wesentlich auf Entkörperung des menschlichen Geistes abzielt, und daher gegen den Menschen als solchen in jeder Beziehung als feindlich sich bewährt: so muß dagegen hier in der empiristisch-dualistischen Hypothese die ganze ethische Lehre um den Menschen als solchen sich bewegen, und die Erhaltung und Vervollkommnung seines Seins zum Zwecke haben. Denn hier ist ja der Mensch als solcher nicht ein abnormes Wesen, das aufgehoben werden muß, damit die Ordnung sich wieder herstelle, sondern er ist ein wesentliches Glied in der ganzen Ordnung der Dinge, und darum muß die Erhaltung, Förderung und Vervollkommnung des menschlichen Wesens nach seiner vollen Totalität im Interesse der Ordnung liegen, und durch deren Gesetze gefordert sein. Hiedurch ist offenbar

der ethischen Lehre nicht blos ein weit größeres Feld geebnet, auf welchem sie sich ausbreiten kann: sondern sie steht auch dem praktisch = gesellschaftlichen Leben nicht mehr so isolirt und schroff gegenüber, wie dieses in dem erstgenannten Systeme der Fall ist: sie ist vielmehr mitten in den Kreis jenes Lebens hineingestellt, und daher unmittelbar zur praktischen Anwendung für jeden einzelnen Menschen geeignet, während dort die respectiven ethischen Principien nur für gewisse auserwählte Menschen zur praktischen Anwendung sich eignen, dagegen die große Menge der übrigen Glieder des Menschengeschlechtes davon ausgeschlossen bleibt, indem die allgemeine Geltendmachung derselben unmittelbar die Auflösung aller gesellschaftlichen Verhältnisse nach sich ziehen müßte. Ist dieses jedenfalls ein bedeutender Vorzug, den die empiristisch=dualistische Ethik gegenüber der idealistischen der gleichen Categorie für sich voraus hat: so verbindet sich hiemit auch noch dieses, daß die Grundlage alles sittlichen Lebens, die Freiheit, hier wenigstens äußerlich noch festgehalten werden kann, während sie dort von vorneherein gänzlich verschwinden muß. Denn wenn auch von strengwissenschaftlichem Standpuncte aus der Begriff der Freiheit hier ebenso wie dort als unmöglich sich darstellt, weil in beiden Fällen der menschliche Geist unmittelbar göttlicher Natur ist, und daher Gott selbst in ihm lebt und wirkt, womit jede eigene freie Selbstbestimmung des Geistes ausgeschlossen ist: so kann doch hier dem natürlichen Selbstbewußtsein, das für die Freiheit sich ausspricht, zunächst noch eher Folge geleistet, und der Begriff der Freiheit, wenigstens als empirischer Begriff, noch eher festgehalten werden, als dort, weil hier der Mensch doch wenigstens ein mit sich selbst einiges Wesen ist, in welchem der kosmische Entwicklungsproceß nach seinen beiden Richtungslinien hin zur Ruhe gediehen ist, während dort der Mensch in seinem eigenen Wesen in einen absoluten Gegensatz gespalten ist, und beide Gegensätze sich in ihm beständig die Herrschaft streitig zu machen suchen, ohne daß er selbst dieß hindern, oder hierauf selbstthätig einfließen könnte. — Aber wenn auch in den erwähnten Beziehungen die empiristisch=dualistische Ethik den Vorrang behauptet vor der des entgegengesetzten Systems: so steht sie doch anderweitig wieder weit hinter dieser zurück. Denn obgleich in der idealistisch=dualistischen Hypothese die persönliche Unsterblichkeit wissenschaftlich nicht festgehalten werden kann: so ist das ethische Thun und Leben des Menschen doch in so ferne auf ein überzeitliches Ziel hingerichtet, als dem menschlichen Geiste die Rückkehr in das Reich des Geistigen nach dem Tode des Leibes als höchster Zweck all seines sittlichen Strebens vorgezeichnet ist, ein Moment, wodurch wohl auch die streng wissenschaftliche Consequenz gemildert, und dem Geiste noch ein gewisses persönliches Leben im Bereiche jener geistigen Welt zurückbehalten werden kann. — Hier dagegen ist dieses höhere Moment des ethischen Lebens gänzlich aufgehoben; der Mensch ist bloß als dieser empirische Mensch, also als diesseitiges Wesen, der Schlußstein des empirischen Daseins; seine ganze wesentliche Bestimmung liegt somit

inner den Gränzen dieser Zeitlichkeit; von einer persönlichen Unsterblichkeit ist ohnedieß keine Rede, und darum steht denn auch sein sittliches Thun in gar keiner Beziehung mit einer jenseitigen Bestimmung und mit einem jenseitigen Leben, sondern beschränkt sich vielmehr einzig und allein auf das gegenwärtige Dasein. Hiemit sinkt offenbar diese Lehre ganz auf das Niveau des gewöhnlichsten Empirismus herab, und wenn sie sich im Gebiete der Erkenntniß sowohl, als auch in dem des Seins über dieses Niveau zu erheben gesucht hat, so setzt sie sich dagegen hier im ethischen Gebiete um so entschiedener auf demselben fest. Hier weiß sie schlechterdings Nichts von irgend welchem übersinnlichen Momente, Nichts von einer höhern Beziehung des sittlichen Handelns, nichts von höhern überzeitlichen Interessen des Lebens; Alles und Jedes ist ihr hier von der engen Gränze des empirischen Daseins umschlossen, und reicht über dieselbe in keiner Weise hinaus. — So muß sich denn die empiristisch-dualistische Ethik als ein bloßes System von Regeln characterisiren, nach welchen das empirische Leben des Menschen sich gestalten muß, damit es die ganze Zeit seiner Dauer hindurch naturgemäß, und in Folge dessen angenehm, glücklich und fruchtbringend sich verlaufe. Nur in dieser Richtung kann sie auch auf Vervollkommnung des sittlichen Lebens dringen, keineswegs aber in der Art, daß sie eine Idee als die Norm und das Ziel dieser Vervollkommnung hinstellte. Wenn sie also der idealistisch-dualistischen Ethik gegenüber, die mit dem gewöhnlichen Leben sich nicht verträgt, sondern gänzliche Zurückziehung von diesem fordert, den Vorzug hat, daß sie eine Ethik für das empirisch-praktische Leben ist, und für alle sich eignet: so geht sie in dieser Richtung selbst wiederum in das Extrem über, indem sie jede höhere sittlich-ideale Vervollkommnung des Menschen im Interesse eines jenseitigen Daseins von vorneherein abweist und als unmöglich und unzulässig erklärt. Die Wahrheit muß offenbar hier wie überall in der Mitte liegen, aber diese wahre Mitte ist auf dem Standpunct der Gegensätze nicht zu gewinnen. —

§. 70.

Diesen Principien zufolge kann nun zweifelsohne die sittliche Bestimmung des Menschen nur in der Glückseligkeit bestehen, und zwar in einer solchen Glückseligkeit, wie sie der empirische Mensch möglicherweise in diesem Leben erreichen kann. Der Mensch soll glücklich sein, und zwar in dem Grade, als er dessen als Mensch fähig ist, — das ist das höchste Ziel seines Lebens, und zu diesem drängt ihn der in seiner Natur gelegene Glückseligkeitstrieb fortwährend hin. Es kann daher nur mehr die Frage sein, wodurch denn diese Glückseligkeit überhaupt bedingt sei, worin sonach die Mittel bestehen, wodurch der Mensch dieselbe erreichen kann. Es ist klar, daß unter die Categorie jener Bedingungen alles gesetzt werden müsse, was irgendwie

geeignet ist, den Menschen als solchen zu vervollkommnen, sein Dasein zu verschönern und wünschenswerth zu machen. Was aber den Menschen vervollkommnet, das ist die Tugend und was sein Dasein verschönert und wünschenswerth macht, das sind nicht bloß sinnliche Vergnügungen und leibliche Schmerzlosigkeit, sondern auch äußere Glücksgüter, überhaupt Alles, was zu einem ruhigen und vergnüglichen Leben beitragen kann. Alle diese Momente müssen mithin zusammengenommen werden, wenn die Grundbedingungen jener Glückseligkeit, die als der Lebenszweck des Menschen zu denken ist, bestimmt werden sollen. Und weil jede Glückseligkeit durch die Aneignung eines Gutes bedingt ist, so müssen also auch jene Momente, wovon die höchste Glückseligkeit des Menschen abhängt, als das höchste Gut desselben sich darstellen. Tugend, leibliches Wohlsein und äußere Glücksgüter zusammen bilden somit das höchste Gut des Menschen; und wer sich jener Prärogativen während seines ganzen Lebens rühmen kann, der hat das Höchste erreicht, was er erreichen konnte. Seine Lebensbestimmung ist erfüllt.

Was aber das Wesen der Tugend im Besondern betrifft, so ist es klar, daß dieselbe hier nicht ebenso, wie in der idealistisch=dualistischen Hypothese in der freien Erhebung des Geistes über die Materie bestehen könne, weil die leibliche Natur des Menschen hier nicht den Charakter des an sich Bösen in sich trägt. Vielmehr muß hier die Bestimmung des Wesens der Tugend derart sich gestalten, daß die Tugend nicht bloß nicht auf die Zerstörung der menschlichen Natur als solcher abzielt, sondern vielmehr die Erhaltung und Vervollkommnung derselben erzweckt und vermittelt. Sie kann sohin nur bestehen in einer gewissen Fertigkeit zu demjenigen, was der Natur und Vernunft gemäß ist. So ist sie nicht eine bloße Fähigkeit, sondern vielmehr eine durch die natürliche Fähigkeit zuhöchst bedingte Fertigkeit zu dem, was der Natur, und somit auch der Vernunft angemessen ist, also zum Guten, sofern eben das Gute seinem Begriffe nach das der Natur und Vernunft Angemessene ist. Durch diese Fertigkeit wird der Mensch in Stand gesetzt, überall mit Leichtigkeit und entschiedener Festigkeit dasjenige zu thun, was gut und lobenswerth ist, und dadurch bedingt er sich dann nicht bloß den Fortschritt in seiner sittlichen Vervollkommnung, sondern auch das Glück seines Lebens. Da aber die höhern Fähigkeiten des Menschen nach zwei Richtungen auseinandergehen, indem ihre Thätigkeit entweder in's praktische Gebiet einschlägt, oder aber in die Regionen der reinen Theorie sich erhebt, so muß hienach auch zwischen zweierlei Tugenden unterschieden werden, nämlich zwischen praktischen und theoretischen. Letztere stehen offenbar über den erstern, weil die theoretische Thätigkeit ausschließlich der Vernunft angehört, während diese im praktischen Thun schon mit der Sinnlichkeit sich verbindet. In der theoretischen Thätigkeit der Vernunft, wie sie durch die dianoetische Tugend bedingt und gefördert wird, liegt demnach auch zuhöchst und zumeist die Glückseligkeit des Menschen.

Wir haben im Bisherigen die erste Entwicklungsstufe des Empirismus, auf welcher derselbe der wahren Mitte noch am nächsten steht, kennen gelernt. Wir haben insbesonders die anthropologischen Lehrsätze in's Auge gefaßt, zu denen er auf dieser Stufe nothwendig führen muß. Wir können dieser ersten Entwicklungsform desselben strenge Consequenz in jeder Beziehung nicht absprechen; vielmehr hängen hier alle seine Lehrsätze auf's innigste miteinander zusammen, und ist immer der eine von dem andern bedingt und getragen. Allein desungeachtet kann es uns nicht entgehen, daß dieses System eine in sich ganz unhaltbare Stellung einnimmt. Es schwebt in der That zwischen Himmel und Erde. Auf der einen Seite steht es entschieden in der Entwicklungslinie des Empirismus, indem es von dessen noetischen Grundsätzen ausgeht und auf ihnen fortbaut. Aber im Fortgange seiner Gestaltung schlägt es mit Einemmale ganz in das idealistische Gebiet über, und eignet sich die analogen Principien zu, wie sie in diesem sich vorfinden. Doch auch hier bleibt es nicht stehen, denn in dem Augenblicke, wo die Entwicklung das praktische Gebiet betritt, gelangt auch das empiristische Princip wieder vollkommen zur Herrschaft. Der Grund dieser unstäten und unsichern Stellung liegt offenbar darin, daß der Empirismus auf dieser seiner Entwicklungsstufe das Uebersinnliche, wenigstens soweit es auf dem Wege der Analyse aus der Erfahrung ermittelt werden kann, noch beibehält. Dadurch muß er nothwendig zum Dualismus sich ausgestalten, und in dieser Gestalt kann seine Stellung keine andere sein, als wie wir sie eben bezeichnet haben. Diesem Mangel ist nur dadurch abzuhelfen, daß der Empirismus jenen Rest des Uebersinnlichen, den er auf seiner ersten Entwicklungsstufe noch gleichsam mit sich fortgeschleppt hatte, fallen läßt, und sich einzig auf das ihm eigenthümliche Bereich, nämlich auf das Bereich des Empirischen beschränkt. Wenn der Empirismus sich zu diesem Schritte versteht, so tritt er unmittelbar in seine zweite Entwicklungsstufe hinüber, die zwar an und für sich genommen, der Wahrheit ferner steht, als die erste, und insofern unter diese herabsinkt, aber in Bezug auf vollkommenere Durchführung des unterliegenden Princips einen weiteren Fortschritt zum Aeußersten bezeichnet.

§. 71.

Es liegt im Wesen des Empirismus, das empirische Moment in der menschlichen Erkenntniß in der Weise in den Vordergrund zu schieben, daß das ideale Moment durch dasselbe zuletzt ganz verdrängt wird. Auf seiner zweiten Entwicklungsstufe nun, auf die wir hier unmittelbar überzugehen haben, macht der Empirismus, wie bereits gesagt, Ernst mit dieser seiner wesentlichen Tendenz, und indem er das Uebersinnliche gänzlich beseitigt, reducirt er den gesammten Gehalt der menschlichen Erkenntniß ausschließlich auf dasjenige, was die Erfahrung als solche darbietet. Damit hat

er dann nicht bloß die Idee aufgegeben, sondern es geht ihm auch noch der Begriff verloren; denn der Inhalt des Begriffes kann nun nicht mehr das der Erscheinung zu Grunde liegende Wesen der Dinge bilden, weil dieses eben schon in das Gebiet des Uebersinnlichen gehört; und ist dieses nicht mehr der Fall, dann ist er auch nicht mehr eine wesentlich von der Vorstellung verschiedene und über dieser stehende Erkenntniß; er hat somit sein eigenthümliches Wesen verloren, und wo das Wesen verschwunden ist, da muß folgerichtig auch der Name verschwinden. Wird derselbe doch noch gebraucht, so muß er dann offenbar Etwas ganz anderes bezeichnen, als er eigentlich bezeichnen soll. — So bietet denn nach den Grundsätzen dieses Empirismus, den wir gegenwärtig vor uns haben, die Erfahrung ausschließlich den Stoff unserer Erkenntniß dar, und ist dieser Erfahrungsstoff in der unmittelbaren Vorstellung in das Erkennen aufgenommen, so verarbeitet ihn der Verstand insofern und insoweit, als er das Einzelne der Erfahrung unter eine einheitliche allgemeine Vorstellung oder unter eine einheitliche allgemeine Benennung bringt, um es in dieser insgesammt als Eines überschauen zu können; und das ist es, was man im Gegensatz zur unmittelbaren Vorstellung Begriff nennt. Aus diesen Begriffen werden dann auch allgemeine Sätze gebildet, um in diesen einen Anhaltspunct für die weitere Untersuchung der Erscheinungen zu besitzen. Vorstellung und Begriff sind deshalb durchaus nicht wesentlich von einander verschieden, und eben weil dieses der Fall ist, kann auch zwischen Sinn und Verstand kein wesentlicher Unterschied festgestellt werden. Zwischen beiden findet nur eine graduelle Verschiedenheit statt; denn der Verstand steht nur in sofern über dem Sinn, als er dasjenige, was in diesem bloß als Einzelnes sich vorfinden kann, in verschiedener Weise zu combiniren und zu generalisiren vermag. Der Inhalt ist in beiden der gleiche, nur findet derselbe im Verstande sich in anderer Form vor, als im Sinn, und nur in dieser Beziehung sind demnach beide auseinander zu halten. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß der Verstand in der Verarbeitung der unmittelbaren Erfahrungserkenntnisse eine selbstständige Wirksamkeit gegenüber dem Erkenntnißstoffe ausübt, während dagegen in der unmittelbaren Erkenntniß das erkennende Subject sich rein leidend verhält. Will man dieses als ein unterscheidendes Moment zwischen Sinn und Verstand gelten lassen, so steht dem Nichts im Wege, nur kann der hieraus resultirende Unterschied nicht als ein wesentlicher betrachtet werden, weil er eben bloß in der Art und Weise der beiderseitigen Thätigkeit, nicht aber in dem Wesen oder in einer wesentlichen Beziehung derselben gründet.

Wenn also durch diese Lehre die gesammte Erkenntniß des Menschen auf das materielle Gebiet beschränkt ist, und ihr nicht im Entferntesten eine Möglichkeit übrig bleibt, irgend welchen übersinnlichen Inhalt zu gewinnen: so ist es klar, daß auch das göttliche Sein, welches als der letzte und höchste Daseinsgrund der Erscheinungswelt als solcher vorausgesetzt werden muß, hier

nur als ein materielles gedacht werden könne. Ein immaterielles, übersinnliches Wesen ist auf diesem Standpuncte undenkbar, und darum kann ein solches Wesen auch nicht als höchster Grund des Daseins betrachtet werden, man müßte sonst das empiristische Princip im nämlichen Augenblicke wieder aufgeben, wo man es der Forschung als Grundlage unterlegt. Gott ist somit ein materielles Wesen, seine Substanz steht in dieser Beziehung auf ganz gleicher Stufe mit der aller übrigen materiellen Dinge, und der Unterschied zwischen beiden kann nur darin liegen, daß das göttliche Sein als solches eine *höhere Form des Daseins* besitzt, als die weltlichen Dinge. Diese höhere Daseinsform kann aber wiederum nur darin bestehen, daß das göttliche Sein als ein höchst verfeinertes und sublimirtes materielles Princip sich darstellt, während in den Dingen der Erscheinungswelt die Materie in einer mehr condensirten und gediegenen Gestalt auftritt. Dabei ist es jedenfalls gleichgiltig, in welcher Weise man das göttliche Sein nach dieser seiner höhern Daseinsform vorstellen und bezeichnen möge, wenn nur das Princip das gleiche bleibt. Das aber steht über allem Zweifel, daß bei einer solchen Auffassung der göttlichen Natur, die Transcendenz Gottes über der Erscheinungswelt nicht einmal in dualistischer Weise folgerichtig mehr aufrecht erhalten werden könne. Das Reich der Materie ist die Erscheinungswelt, und wenn Gott ebenfalls materieller Natur ist, so kann er sein Dasein nur in dieser und durch diese haben. Gott kann mithin folgerichtig als Nichts weiter mehr betrachtet werden, denn als das materielle, formelle und active Princip der Erscheinungswelt, als der Urquell, aus welchem diese sowohl den Stoff und die Form ihres Seins, als auch das Leben, das sie in ihrer vollen Ausdehnung durchzieht, geschöpft hat, und beständig schöpft. Gott ist die Seele der Welt, und hat sich in ihr aus seiner eigenen Substanz die ihm entsprechende Leiblichkeit angebildet, um in dieser und durch diese zu sein und zu leben. In seinem Ansichsein unterscheidet er sich zwar von ihr, aber seine volle Wirklichkeit besitzt er nur dadurch, daß er in dieselbe sich ausbreitet; dadurch wird er erst vollkommen concret und lebendig. — So hat also hier der Empirismus bereits den Standpunct des Dualismus verloren, und wie im Bereiche des Idealismus der theologische Dualismus den Uebergang von dem schroffen kosmischen Dualismus zu dem absoluten idealistischen Monismus bildet: so befindet sich auch hier der Empirismus auf dieser seiner zweiten Entwicklungsstufe im Stadium des Ueberganges von dem empiristischen Dualismus zu dem vollkommen ausgebildeten empiristischen Monismus. —

§. 72.

Hiemit haben wir uns nun den Weg gebahnt zur Ableitung der psychologischen Lehre, die auf diesem Standpuncte sich nothwendig ergeben muß. Es ist klar, daß hier die nämlichen Folgerungen ihre Anwendung finden

müssen, wie wir sie eben in Bezug auf das göttliche Sein kennen gelernt haben. Wenn ein immaterielles, rein geistiges Wesen auf diesem Standpuncte sich gar nicht denken läßt, und in Folge dessen auch das göttliche Sein in den Bereich der Materie herabsinken muß: so kann selbstverständlich auch die menschliche Seele das Prärogativ der Immaterialität und Einfachheit nicht mehr in Anspruch nehmen, vielmehr muß ihr Sein ebenso, wie das göttliche, als ein rein materielles aufgefaßt werden. Hienach sollte man nun freilich erwarten, daß schon hier der Empirismus der realen Unterscheidung zwischen Leib und Seele überhaupt sich entschlagen, und beide als eine numerisch-einheitliche Substanz hinstellen würde. Aber so weit ist der Empirismus auf dieser Linie noch nicht. Ueberantwortet er doch auch die Erkenntniß noch nicht ganz und gar dem Strome der Erscheinungen, sondern wahrt derselben ihre Superiorität über diese wenigstens in so ferne noch, als er den Verstand in der Verarbeitung der Vorstellungen als eine selbstständig thätige Macht gelten läßt, sowie er auch das göttliche Sein wenigstens nach seinem Ansich noch von der concreten Erscheinungswelt unterscheidet, und es in dieser Beziehung über dieselbe stellt. Es läßt sich also denken, daß er das gleiche Verfahren auch in Bezug auf Seele und Leib im Menschen befolgen, und der Seele, wenn er sie auch als materielles Sein faßt, doch noch eine gewisse Superiorität über den Leib zutheilen, somit einen realen Unterschied zwischen beiden annehmen und festhalten werde. So muß denn der Mensch in der That ein Doppelwesen bleiben, das als solches aus zwei von einander real verschiedenen Substanzen besteht, nämlich aus Leib und Seele, nur daß die Seele ebenso wie der Leib, materieller Natur ist, und von diesem sich bloß dadurch unterscheidet, daß ihr eine feinere, sublimirtere Daseinsform zukommt, als diesem, in ähnlicher Weise, wie dieses Verhältniß auch zwischen Gott und der Erscheinungswelt obwaltet. Wie man jene höhere Daseinsform der Seele sinnlich vorstellen und dieser Vorstellung gemäß bezeichnen möge, gilt auch hier gleich; nur muß hiebei noch ein weiteres Verhältniß sich geltend machen, das hier nicht übergangen werden darf. Ist nämlich auf diesem empiristischen Standpuncte das göttliche Sein folgerichtig bereits zur Ursubstanz der Welt herabgesunken, so kann auch die menschliche Seele ihrem Sein nach nicht mehr real verschieden sein von dem göttlichen Sein, ebenso, wie das Gleiche auch von der leiblichen Substanz gilt. Wenn mithin auch Leib und Seele zwei ihrer Daseinsform nach schlechterdings von einander verschiedene materielle Wesen sind, so müssen sie doch in ihrer tiefsten Wurzel, nämlich im göttlichen Sein, das ihnen beiden zur Unterlage dient, sich wiederum mit einander identificiren. Hieraus geht dann von selbst hervor, daß Leib und Seele nur verschiedene Momente der Einen göttlichen Substanz sind, die in der leiblichen Natur des Menschen in gediegener, condensirter Gestalt, in der Seele dagegen in reinerer und geläuterterer Form sich offenbart und zur Erscheinung tritt, so

daß also auch hier, wie überall im Gebiete des Irrthums, das menschliche Wesen zuletzt apotheosirt wird. —

Es ist klar, daß in dieser psychologischen Hypothese die Frage um den Ursprung der einzelnen Menschenseelen keine Schwierigkeit darbietet. Ist die Seele materieller Natur, so kann und wird sie sich wohl auch in der nämlichen Weise fortpflanzen, wie der Leib, oder vielmehr beide Fortpflanzungen können und werden in Einen Akt zusammenfallen. Die Zeugung des Leibes wird zugleich auch die Zeugung der Seele sein, und wenn die leibliche Zeugung darin sich vollzieht, daß von den Leibern der Zeugenden Theile sich ablösen, die dann durch die natürliche Kraft, die im mütterlichen Leibe waltet, zum organischen Körper ausgestaltet werden: so wird ebenso die Zeugung der Seele in der Weise vor sich gehen, daß aus den Seelen der Aeltern im Akte der leiblichen Zeugung Theile sich absondern, und mit und in dem leiblichen Zeugungsstoffe sich vermischen, um in gleicher Weise, wie der Leib, sich allmählig zu einer neuen Seele auszugestalten. So ergibt sich uns hier ein neuer Generatianismus, der aber in weit roherer Form auftritt, als er uns im Gebiete des Idealismus begegnet ist. Er ist hier nicht mehr reiner Generatianismus; er ist vielmehr zum Traducianismus herabgesunken. Wenn sohin diese traducianistische Hypothese vom Ursprung der menschlichen Seele sich naturgemäß aus dem empiristisch-realistischen Princip ableitet; so eignet sie sich aber auch umgekehrt bloß für das empiristische System, und kann in einer auf andern Grundlagen sich aufbauenden psychologischen Theorie folgerichtig durchaus keine Aufnahme finden. — Was endlich das Schicksal betrifft, das in dieser Lehre der menschlichen Seele nach dem Tode des Leibes bevorstehen muß, so ist es leicht ersichtlich, daß, wenn man auch von einer Wesensidentität derselben mit Gott absieht, man doch folgerichtig nicht mehr behaupten könne, daß dieselbe vermöge ihrer Natur selbst unsterblich sei, und nur durch Vernichtung ihrer Substanz von Seite Gottes ihr Dasein verlieren könne. Denn als materielles Wesen ist sie auch eine zusammengesetzte Substanz, und eine solche ist vermöge ihrer Natur selbst der Auflösung unterworfen, also sterblich, und soll sie dennoch unsterblich sein, so ist dieses nur durch eine außerordentliche erhaltende Einwirkung von Seite Gottes möglich, also nur durch ein constantes Wunder. — Wird aber die Seele nicht bloß als materielles Wesen, sondern noch dazu auch als der Substanz nach identisch mit Gott gedacht, so ist es klar, daß von einer persönlichen Unsterblichkeit derselben gar nicht mehr die Rede sein kann, weil sie nach dem Tode des Leibes offenbar wieder in dem Meere der göttlichen Substanz verschwimmen muß. Theilt man desungeachtet der Seele nach dem Tode noch ein persönliches Leben zu, so ist dieses bloß eine willkürliche Annahme, die sich zwar durch das natürliche Bewußtsein, aber nicht durch eine wissenschaftliche Begründung rechtfertigen läßt. —

§. 73.

Ist Gott die allgemeine Weltsubstanz, die zu den verschiedenen Dingen der Welt sich ausgestaltet und entwickelt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß in Gott keine Freiheit zu suchen sei, sondern daß er mit innerer Nothwendigkeit sich zu dem gestalte, was er sein und werden soll. Die Gesetze der Natur sind auch die Gesetze seines Wesens, und diese weisen ja überall auf unbedingte Nothwendigkeit hin. Da nun aber auch der Mensch ein Moment der göttlichen Substanz ist, so muß auch er dem Fatum der allgemeinen Weltnothwendigkeit unterliegen, die jede freie Selbstbestimmung in ihm unmöglich macht; es müßte nur sein, daß man die freien Handlungen des Menschen der göttlichen Voraussicht oder vielmehr dem unabänderlichen Fortgange der Weltordnung entzöge, was aber durchaus nicht zu rechtfertigen ist. Wenn also auch hier der Mensch einerseits in Folge der Identificirung seines Wesens mit dem göttlichen Sein apotheosirt ist, so ist ihm dennoch auf der anderen Seite wiederum nicht blos seine Unsterblichkeit geraubt, sondern er ist auch willenlos in die Kette einer eiserner Nothwendigkeit eingegliedert, die ihn zum Spielball ihrer selbst macht, und jede wahrhaft freie Selbstbestimmung in ihm von Grund aus zerstört. Diese fatalistische Nothwendigkeit ist aber für den Menschen in der That kein freudiger Gedanke; denn wo keine Freiheit, da ist auch kein Frohsinn. Vielmehr muß der Gedanke an diese Nothwendigkeit sein ganzes Bewußtsein trüben, und ihm die Welt, die ihn umgibt, und die Geschicke seines Lebens in einer trüben und niederdrückenden Gestalt erscheinen lassen, weil er in Allem nur die finstere fatalistische Nothwendigkeit sieht, die ihn allenthalben verfolgt, und der er sich nie zu entziehen vermag. So berühren sich auch hier wiederum die Extreme. Denn wie in der idealistisch-dualistischen Hypothese die Welt mit Allem, was darin ist und geschieht, dem Geiste als eine feindliche Macht gegenübersteht, für die er nur Haß und Abscheu haben kann, so tritt auch hier dem Menschen der allgemeine und besondere Weltlauf als eine finstere, unüberwindliche Macht gegenüber, der er sich nicht zu entziehen, sondern nur mit stumpfer Resignation zu unterwerfen vermag. Der freundliche Einblick in die Welt der Erscheinungen wie er sich auf der ersten Entwicklungsstufe des Empirismus dem Geiste eröffnet hat, ist auf dieser zweiten Stufe gänzlich verschwunden, und hat der gegentheiligen Anschauung Platz gemacht. —

Hiemit ist uns denn bereits zur Genüge angedeutet, wie in dieser Hypothese die ethische Lehre sich werde gestalten müssen. Da die menschliche Natur, insbesonders die Seele, göttlichen Wesens ist: so wird die erste ethische Regel für den Menschen dahin sich bestimmen müssen, daß er dieser seiner Natur gemäß lebe. In ihm tritt die göttliche Natur zu ihrer höchsten Erscheinung heraus, und darum stellt sie an ihn auch die Forderung, daß er sie als solche auch zur Geltung bringe; und dieses ist dann der Fall, wenn er dieser göt-

lichen Natur gemäß, wie sie sich eben in ihm kundgibt und ausspricht, sein Leben einrichtet, also ein in gewissem Grade göttliches Leben führt. Ein solches göttliches Leben führt er aber nur dann, wenn er erhaben dasteht über allen günstigen und ungünstigen Geschicken, die der allgemeine Weltlauf für ihn zur Folge hat, wenn er immer und überall unberührt von ihnen bleibt, und keiner Gemüthsbewegung, sei sie nun freudiger oder trauriger Natur, keiner Neigung, Begierde oder Leidenschaft, möge sie nun auf was immer gerichtet sein, Zutritt in sein Inneres gestattet, oder von derselben sich irgendwie oder irgendwann beherrschen läßt. Nur wenn er auf diese Stufe absoluter Gefühl- und Leidenschaftslosigkeit sich erhebt, und von ihr aus verächtlich auf den Lauf der Geschicke, den er doch nicht ändern kann, herabsieht, hat er das höchste ethische Ziel erreicht. Er hat die Tugend, und in ihr das höchste Gut gewonnen, und bedarf weiter Nichts mehr. Auf dieser Stufe des Lebens ist der Mensch absolut gut, und Alles, was er thut, trägt wesentlich die gleiche Eigenschaft in sich, möge es auch sonst wie immer beschaffen sein; er ist des Bösen unfähig geworden, und kann keine Sünde mehr begehen. Was er thut, ist gut, weil er es thut, und ebenso ist auch Alles gleich gut; es gibt für ihn keinen Gradunterschied im Guten mehr. — Das ist der wahrhaft weise Mann. — Wer dagegen auf diese Stufe des Lebens sich nicht erhebt, der ist auch schlechterdings böse; Alles, was er thut, ist böse, weil er es thut, und zwar gleich böse; auf ihn, den Thoren, kann der Weise nur mit Verachtung herabsehen.

Man kann nicht verkennen, daß auch hier wiederum die Extreme einander berühren. Wir sind in dem Gebiete des Idealismus der gleichen Lehre von einer Lebensstufe begegnet, auf welcher der Mensch schlechterdings unsündlich wird, wie hier. Freilich leitet sich diese Lehre hier aus andern Obersätzen ab, und trägt einen ganz andern Charakter in sich, als dort; aber die Resultate sind dennoch die gleichen. Ein Beweis, daß der Irrthum zwar vielgestaltig ist, aber zuletzt doch überall die gleichen Resultate erzielt, soweit auch seine Obersätze auseinander gehen mögen.

§. 74.

Es können nun aber die Principien dieses Empirismus auch auf die Mysterien des Christenthums angewendet werden, und es ist an der Zeit, daß wir untersuchen, welche Resultate sich aus dieser Anwendung ergeben müssen. Selbstverständlich müssen wir uns hier zunächst auf jene Mysterien beschränken, welche unmittelbar die Lehre vom Menschen betreffen, und mit ihr zusammenhängen. Wir haben gesehen, daß der Empirismus sich alles Idealen und Uebersinnlichen entäußert, und das ganze menschliche Erkennen ausschließlich auf das Gebiet des Erfahrungsmäßigen beschränkt. Consequenterweise muß er denn auch in Bezug auf die christlichen Mysterien das analoge

Verfahren einhalten; er muß mithin alles Ideale, das in ihnen sich vorfindet, möglichst zu beseitigen suchen, um zuletzt nur solche Momente übrig zu lassen, welche möglicherweise dem ideenlosen empirischen Verstande zusagen können. Der hohe, ideale Inhalt des Christenthums muß also verschwinden, und nur magere Ueberreste, die keine Spur eines christlichen Princips mehr in sich tragen, können noch beibehalten werden. Mit und in dem idealen muß aber auch der mysteriöse Inhalt des Christenthums sich verflüchtigen, besonders wenn auch noch die Methode berücksichtigt wird, die der Empirismus ausschließlich zur Anwendung bringt. Der Empirismus kann, weil er eben keine Idee kennt, überall nur darauf ausgehen, den vorliegenden Erkenntnißinhalt mit dem Messer der Analyse zu zergliedern, und ihn den gewöhnlichen Kategorien des Verstandes anzupassen, und darum kann er denselben auch nur insoweit annehmen, als er in diesen Rahmen sich einfügen läßt. Was immer diese Operation nicht zuläßt, muß schon von vorneherein verworfen werden. Und da dieses gerade bei den christlichen Mysterien der Fall ist, so ist das Schicksal derselben schon a priori entschieden. Während also der Idealismus den idealen und mysteriösen Inhalt des Christenthums annimmt, und ihn nur so zu gestalten sucht, daß er in das Netz der eigenen Ideen sich einfügt: geht der Empirismus wesentlich darauf aus, diesen idealen und mysteriösen Lehrinhalt zu beseitigen, und endlich am äußersten Ende seiner Entwicklung mit dem Christenthum als solchem gänzlich tubala rasa zu machen. An die Stelle des höhern tritt hier der gemeine Rationalismus. —

Es ist klar, daß dieser empiristische Rationalismus vor Allem die höchste Idee, und zugleich das höchste Mysterium des Christenthums, die Idee des trinitarischen Lebens Gottes aus seinem Bereiche verbannen muß; denn mit ihr weiß er in der That Nichts anzufangen, weil sie sich dem gemeinen empirischen Verstande durchaus nicht mundgerecht machen läßt. An ihre Stelle muß eine modalistische Anschauungsweise treten, die natürlicherweise auf geradem Wege dem Pantheismus zuführen muß, was freilich dem Empirismus nur erwünscht sein kann, weil, wie wir gehört haben, der Pantheismus überhaupt eine nothwendige Folge seiner eigenen Principien ist. Doch sehen wir hievon ab, und gehen wir sogleich auf unser engeres Thema über: so beruht bekanntlich die christliche Erlösungslehre auf der Voraussetzung, daß der erste Mensch in einem höhern übernatürlichen Lebenszustande sich befunden habe, desselben aber durch die Sünde verlustig gegangen sei, und daß die Schuld und Strafe dieser ersten Sünde auf alle seine Nachkommen übergegangen sei. Man kann nicht verkennen, daß diese Lehre mysteriösen Inhaltes ist, indem weder der höhere übernatürliche Lebenszustand des ersten Menschen a priori aus den Principien der Vernunft sich ableiten läßt, noch auch das „Daß" und das „Wie" der Fortpflanzung der ersten Sünde, weshalb auch dieses Dogma von der Vernunft nie vollständig begriffen werden kann. Das reicht nun für den Empirismus hin, um dasselbe schlechtweg in Abrede zu stellen,

und die Behauptung aufzustellen, der erste Mensch habe vor der Sünde in dem nämlichen Zustande sich befunden, wie nach derselben, er sei vor wie nach sterblich gewesen, und seine Sünde habe bloß ihm, nicht aber seinen Nachkommen geschadet. Ist so die fundamentale Voraussetzung der Erlösung beseitigt, so sieht man schon, was nun aus dieser letzteren werden müsse. Was vorerst die Person des Erlösers betrifft, so ist die Lehre von einer hypostatischen Einheit der menschlichen und göttlichen Natur in ihm in der Weise ideal und mysteriös, daß sich das blöde Auge des Empirismus zu demselben gar nicht zu erheben vermag: — es muß darum auch diese Lehre verschwinden, und die Person des Erlösers muß zuletzt als eine rein menschliche Person dastehen, die sich dem Wesen nach von andern menschlichen Persönlichkeiten in keiner Weise unterscheidet, um so mehr, da durch die modalistische Auffassungsweise der göttlichen Trinität, die, wie oben erwähnt worden, dem Empirismus eigenthümlich ist, eine Menschwerdung des Sohnes Gottes im christlichen Sinne schon von vorneherein unmöglich geworden ist. Mag nun diese rein menschliche Person des Erlösers in ihren menschlichen Eigenschaften wie immer hochgestellt, und ihr das Prärogativ eines Gesandten Gottes wie immer im eminentesten Sinne vindicirt werden: — Christus ist und bleibt doch immer ein bloßer Mensch, und mit dieser Bestimmung ist das ganze Wesen und der ganze Inhalt der christlichen Erlösungslehre beseitigt. Christus kann nun bloß mehr als ein bevorzugter Lehrer dastehen, der von Gott gesendet ist, um den Menschen die göttliche Erbarmung und die Verzeihung ihrer Sünden anzukündigen, wenn sie sich zu Gott bekehren und ihr Leben ändern würden; und die Lehre, die er gebracht, kann nur mehr den Zweck haben, die Menschen über ihre Bestimmung aufzuklären, und ihnen den Weg zu zeigen, wie sie zu dieser gelangen könnten. Aber das große satisfaktorische Opfer der Erlösung, welches nach christlichem Begriffe den Mittel- und Quellpunkt alles Lebens und alles Heils bildet, kann hier keine Stelle mehr finden. Wie könnte auch diese hohe Idee eines genugthuenden gottmenschlichen Opfers in das System eines empiristischen Rationalismus passen? Im Gegentheil muß der letztere vermöge seines eigenen Wesens sich alle Mühe geben, die Idee einer stellvertretenden Genugthuung als in sich unmöglich und unzuläßig nachzuweisen, um derselben endlich los zu werden. Das Leiden und der Tod des Erlösers kann nur mehr den Werth eines Beispiels für uns, und eines Beweismittels für die göttliche Sendung des Erlösers besitzen. Wenn es hoch kommt, wird der Empirismus noch zu der Annahme sich verstehen, daß Christus durch sein Leiden und durch seinen Tod die Auferstehung und den Eingang in den Himmel sich verdient habe, von wo aus er nun, von Gott zum Lohne für seine Leiden mit göttlicher Gewalt ausgerüstet, rettend und schützend über die Menschen wacht, sie zu Gott zurückführt, und dadurch, daß er beständig sich als Gott wohlgefälliges Opfer darstellt, ihre Versöhnung mit ihm vermittelt; wobei jedoch wohl zu bemerken ist, daß auch dieses jenseitige

Opfer nur dem Namen nach ein solches sein kann, weil es nur eine Darstellung, nicht aber eine Hingebung seiner selbst von Seite des Erlösers an Gott zum Zwecke der Genugthuung ist. — Christus ist blos das Organ der Offenbarung der unendlichen Liebe und Erbarmung Gottes; das ist sein einziger wesentlicher Charakter; — Genugthuung zu leisten für unsere Sünden, ist er nicht in die Welt gekommen. —

§. 75.

Hieraus können wir nun leicht abnehmen, was es nach solchen Voraussetzungen mit der subjectiven Erlösung des Menschen, mit seiner Rechtfertigung und Heiligung für eine Bewandtniß haben müsse. Wenn die christliche Lehre die subjective Erlösung des Menschen einerseits durch die zuvorkommende Gnade und andererseits durch die mit dieser mitwirkende menschliche Freiheit vermittelt sein läßt, und ebenso auch den Fortschritt im sittlichen Leben und die Ausübung alles Guten an diese zwei Grundbedingungen knüpft: so weiß der empiristische Rationalismus mit dem Einen dieser beiden Momente, nämlich mit der göttlichen Gnade schlechterdings nichts anzufangen. Die Gnade ist ja ein übernatürliches Lebenselement, das als solches mit dem natürlichen sich verbindet, dasselbe durchdringt und in Verein mit ihm ein höheres, übernatürliches Resultat erzielt. Aber was über der Natur steht, das ragt in das Gebiet des Idealen und Mysteriösen hinüber, und kann als solches der gemein empiristischen Auffassungsweise nicht angepaßt werden. Die Theorie von der Gnade kann somit in diesem Systeme keine Stelle finden, um so mehr, da durch die Negation der Erbsünde und ihrer Folgen bereits ihre Nothwendigkeit, und durch die Negation der Gottheit Christi und seines erlösenden Versöhnungsopfers der Quell, woraus sie entspringen könnte, beseitigt ist. Wenn daher dennoch wenigstens eine erleuchtende Gnade noch zugelassen wird, so muß dieselbe entweder ganz äußerlich gefaßt werden, so daß sie Nichts weiter bedeutet, als die Erleuchtung des Verstandes durch die Lehre, oder aber es muß sich deren Zulassung als ein blos nothgedrungenes, und wissenschaftlich nicht zu rechtfertigendes Zugeständniß darstellen, das dem christlichen Princip gemacht wird, um wenigstens den Schein einer christlichen Anschauung noch zu wahren: was in gleicher Weise auch von der nachfolgenden, unterstützenden Gnade gilt, falls der empiristische Rationalismus eine solche noch annimmt. — Was ferner die wirkliche Rechtfertigung und Heiligung des Menschen betrifft, so müssen auch in Bezug auf diese die Bestimmungen der empiristisch-rationalistischen Lehre sich ganz analog zu den vorausgehenden gestalten. Wenn die christliche Lehre diese Rechtfertigung und Heiligung in die heiligende Gnade setzt, die durch den heiligen Geist in das Herz des Menschen ausgegossen wird, sofern diese die Sünde unmittelbar tilgt, und den Menschen in den übernatürlichen Lebenszustand, der durch die Sünde verloren gegangen ist, zurückversetzt: so

stellt sich auch diese Bestimmung als eine solche dar, die weit über dem Horizonte der gemeinen empiristisch-rationalistischen Anschauungsweise gelegen ist, und mit der sich deshalb der Empirismus unmöglich befreunden kann. Ihm muß vielmehr die Rechtfertigung nur als eine Gerechterklärung des sich selbst rechtfertigenden Menschen von Seite Gottes gelten, so wie er andererseits die Heiligung nur als eine moralische Selbstheiligung des Menschen durch ein sittlich-gutes Leben betrachten kann. Indem nämlich der Mensch nach der Vorschrift Christi sein Leben bessert und statt des Bösen Gutes thut — worin eben der Glaube an Christus besteht — erklärt ihn Gott seiner Verheißung gemäß als gerecht, wie er es denn auch wirklich ist, und nun ist es nach dieser Gerechterklärung Sache des Menschen, durch gute Werke und sittlich lobenswerthes Verhalten, sich selbst zu heiligen, und Gott mehr und mehr wohlgefällig zu machen. Ein höheres, idealeres Moment kann in der Rechtfertigung und Heiligung des Menschen nicht gefunden werden, um so mehr, da der oben erwähnte Inhalt der empiristisch-rationalistischen Christologie und Erlösungslehre die genannten Bestimmungen als nothwendige Folge nach sich zieht, und anderweitige, irgendwie höher gestellte Lehrsätze wesentlich ausschließt. Alles, was übernatürlich ist in seinem Wesen, oder auf übernatürliche Beziehungen hinweist, muß hier verschwinden: das natürliche Moment, die natürliche Freiheit allein thut hier Alles und ist Alles, sie allein verdient die Rechtfertigung und das Heil, außer ihr ist zur Erreichung der menschlichen Endbestimmung Nichts nothwendig. Sie allein thut das Gute und meidet das Böse, und ihr allein gehört daher auch alles Verdienst an. —

Es ist leicht ersichtlich, daß durch diese Lehre nicht blos der Werth und die Bedeutung der Erlösung auf ein Minimum reducirt wird, sondern daß auch von einer Nothwendigkeit derselben zum Heile des Menschen nicht mehr die Rede sein kann. So lange Christus noch nicht erschienen war, besaß der Mensch eben andere Mittel, um die Rechtfertigung und Heiligung sich eigen zu machen, und diese Mittel hatten ihren Werth und ihre Bedeutung in sich selbst, und nicht etwa durch eine wesentliche Beziehung zu Christus. Das Erscheinen Christi konnte daher nur dadurch motivirt sein, daß jene Mittel wegen fortschreitender Verderbniß des Menschengeschlechtes nicht mehr ausreichten, weshalb an ihre Stelle andere, und zwar wirksamere und geeignetere Mittel treten mußten. Der Glaube an Christus kann somit nur seit seiner Erscheinung in der Welt nothwendig zum Heile sein, vorher war er es nicht; das Heil ward eben auf einem andern Wege gewonnen. Zudem kann dieser Glaube in Bezug auf die Endbestimmung des Menschen gar kein Prärogativ voraushaben vor denjenigen Mitteln des Heils, die ihm der Zeit nach vorangingen, und wenn der empiristische Rationalismus dieses dennoch in gewissem Grade annimmt, und die durch den Glauben an Christus vermittelte Heilsstufe als eine höhere gelten läßt, denn jene, die ohne diesen Glauben erreicht werden kann, so ist eben auch dieses ein durch die Principien

des Empirismus wissenschaftlich nicht zu rechtfertigendes Zugeständniß, das dem christlichen Princip und dem christlichen Bewußtsein gemacht wird. Der ganze Schwerpunct des menschlichen Heils liegt hier auf der freien Selbstbestimmung des Menschen allein mit Ausschluß jeder anderweitigen höhern Bedingung, und darum muß auch die Lehre von einer göttlichen Prädestination entweder ihres eigenthümlichen Inhaltes entleert und blos dem Ausdrucke nach noch beibehalten, oder aber gänzlich in Abrede gestellt werden. Ja, wenn selbst die Voraussehung Gottes geläugnet wird, um diese Freiheit ja nicht zu gefährden, so kann uns dieses keineswegs als auffallend erscheinen. — Ebenso verhält es sich endlich auch mit den Sacramenten; denn daß diese als wirksame Zeichen der göttlichen Gnade in diesem Systeme keinen Sinn mehr haben können, nachdem einmal die Gnade selbst beseitigt ist, leuchtet von selbst ein; und wenn daher das eine oder das andere noch beibehalten wird, so kann es bloß mehr als Zeichen äußerer Gemeinschaft mehrerer unter sich gleichgesinnter Menschen sich characterisiren. Wird ihm noch eine höhere Bedeutung beigelegt, so läßt sich ein solches Verfahren von diesem Standpuncte aus wissenschaftlich in keiner Weise rechtfertigen. —

§. 76.

Alle diese bisher entwickelten Lehrsätze leiten sich unmittelbar und in nothwendiger Consequenz aus dem empiristisch-rationalistischen Princip ab, und wir finden daher unsere Behauptung vollkommen bestätigt, daß nämlich der Empirismus wesentlich darauf ausgeht, das Christenthum seines ganzen idealen und mysteriösen Inhaltes zu entleeren und nur irgend welche Trümmer des erstern übrig zu lassen, die nur mehr den Schein, nicht aber das Wesen des Christenthums in sich tragen. Allein was soll auch mit diesen Ueberresten noch anzufangen sein? Sie haben ja durchaus keinen Werth mehr, weder für die Wissenschaft, noch für das Leben. Vielmehr stehen sie der freien Entfaltung des empiristischen Princips, sowie der Entwicklung der wahren Humanität in diesem zeitlichen Leben, über welchem ja doch wissenschaftlich kein höheres erwiesen werden kann, nur hindernd im Wege. Warum also dieselben in der Wissenschaft noch mit fortschleppen, nachdem sie doch zu Nichts nütze, vielmehr geradezu schädlich sind? — Vielmehr muß folgerichtig, nachdem die Entwicklung des empiristisch-rationalistischen Princips einmal bis zu diesem Puncte gediehen ist, das Christenthum als höhere göttliche Institution gänzlich bei Seite gelegt und aus dem Bereiche der Wissenschaft und des Lebens verbannt werden. Da aber sein historisches Dasein denn doch nicht in Abrede gestellt werden kann, so muß dieses sein Dasein in der Weise erklärt werden, daß ein nunmehriges gänzliches Aufgeben desselben wissenschaftlich gerechtfertigt ist. Hienach kann sich das Christenthum nur mehr als eine von einem Menschen hergestellte Institution charakterisiren,

die den Zweck hat, den Uebergang des menschlichen Geschlechts von einer tiefern Stufe des religiösen Bewußtseins zur reinen Vernunft- und Humanitätsreligion zu vermitteln. Wenn es nämlich im Wesen des Entwicklungsganges der Menschheit liegt, daß dieselbe nur allmählig von einer tiefern Stufe der Bildung zu einer höhern fortschreiten kann, und auch dieses nicht, ohne durch mehrere Mittelstufen hindurch zu gehen, so muß auch das Christenthum als eine solche Mittelstufe bezeichnet werden, und kann ihm daher durchaus keine andere Bedeutung zukommen, als diejenige, die es als solche besitzt. Nur dieser Vorzug kann dem Christenthume noch eingeräumt werden, daß es die unmittelbare Uebergangsstufe zum höchsten Entwicklungsstadium des religiösen Bewußtseins bildet, das eben in der reinen Vernunftreligion sich darstellt, sofern diese von allen statutarischen Religionsgesetzen frei ist, und einen rein moralischen Inhalt einschließt. In diese muß daher das Christenthum, nachdem es den Zweck seines Daseins erfüllt hat, unmittelbar übergehen, und indem es in dieselbe übergeht, muß jeder irgendwie positive Inhalt desselben sich aufheben, und nur das rein sittliche Moment der christlichen Lehre übrig bleiben, um in der nun an die Stelle des Christenthums tretenden Vernunftreligion seine Vollendung und Verklärung zu finden. —

Damit hat nun der empiristische Rationalismus in seiner Anwendung auf das Christenthum die äußerste Gränze des Möglichen erreicht, er hat das Christenthum auch noch in seinen letzten Ueberresten beseitigt, und mit demselben gänzlich tabula rasa gemacht. Und nachdem ihm damit jede höhere ideale Anschauung des Ganges der menschlichen Geschichte, sowohl im Allgemeinen, als auch im Besondern abhanden gekommen ist, kann das letzte Resultat seiner Entwicklung zunächst nur in einem todten Deismus bestehen. Sei es, daß über der Welt noch ein höheres Wesen stehe; — aber Welt und Menschheit entwickeln sich nach eigenen natürlichen Gesetzen, die als solche außer aller Beziehung zu jenem höchsten Wesen stehen. Ein unmittelbarer Einfluß jenes Wesens auf die Geschicke der Welt und der Menschheit ist nicht vorhanden, beide stehen ganz getrennt von einander da. — In der That, nur unter der Voraussetzung, daß diese absolute Trennung zwischen Gott und der Welt zum Princip erhoben wird, kann das Christenthum nach seiner positiven Seite mit Aussicht auf Erfolg bekämpft werden. Denn sowie die Möglichkeit eines unmittelbaren Eingreifens Gottes in die Geschicke des Menschengeschlechtes zugegeben wird, stellt sich sogleich das Christenthum mit so evidenten und nöthigenden Beweisen als solches dar, daß es schlechterdings nicht mehr in Abrede gestellt werden kann. Darum muß, wie wir eben erwähnt haben, die Negation des Christenthums unmittelbar und mit unabweisbarer Nothwendigkeit den Deismus als nächste Folge nach sich ziehen. — Aber der Deismus ist wiederum eine so vernunftlose Lehre, daß er unmöglich sich in die Länge halten kann. Ein höchstes Wesen anzunehmen, das auf die Welt keinen Einfluß hat, von dem wir überhaupt gar Nichts wissen, als daß es

ist, ohne jedoch auch nur dieses beweisen zu können; läßt sich vor dem Richterstuhle eines nur halbwegs consequenten Denkens in keiner Weise rechtfertigen. Und darum muß zuletzt auch dieses höchste Wesen noch aufgegeben werden, so daß nun Nichts mehr übrig bleibt als die Materie mit den ihr immanenten Gesetzen, um aus ihr die Entstehung der Welt und des Menschen abzuleiten. Wir stehen beim Materialismus, als der letzten und äußersten Entwicklungsstufe des empiristisch-realistischen Princips. —

§. 77.

Es hat sich gezeigt, daß auf jener Entwicklungsstufe, auf welcher wir den Empirismus so eben vor uns haben vorübergehen sehen, bereits die Transcendenz Gottes, sowie auch der menschlichen Seele über dem materiellen Sein aufgegeben ist. Das Empirische und Materielle hat im Bewußtsein bereits der Art das Uebergewicht erlangt, daß es auch die höchsten Ideen in seinen Bereich herabgezogen und ihrer Idealität entkleidet hat. Aber das Aeußerste ist damit doch noch nicht erreicht. Wenn auch sowohl das göttliche Sein, als auch die Seele des Menschen als materielle Substanz gedacht wird: so wird dieser dennoch nicht bloß eine weit höhere Daseinsform zugeschrieben, als den übrigen materiellen Dingen, sondern es wird auch Gott noch von der Welt, die Seele noch vom Leibe real unterschieden, wenn auch freilich dieser Unterschied zunächst nur in der wesentlichen Verschiedenheit der Daseinsform beider Substanzen begründet ist, und nicht zur eigentlichen Substanzverschiedenheit selbst fortschreitet. Hiemit ist doch noch irgend welcher Vorrang des göttlichen Seins vor der empirischen Materie, der Seele vor dem concreten leiblichen Organismus zugestanden und festgehalten. Allein dabei kann der Empirismus nicht stehen bleiben. Die Macht der Consequenz in der Entwicklung des Princips fordert gebieterisch, daß zuletzt auch noch die Unterscheidung zwischen einem Höhern und Niedern im Gebiete des materiellen Seins aufgegeben, also jede auch noch so leise Spur einer dualistischen Anschauungsweise beseitigt, und nur mehr das empirisch-Materielle, wie es der unmittelbaren Erfahrung vorliegt als das allein seiende und als das ausschließliche Princip alles Seins festgehalten werde. Das letzte Resultat der Entwicklung des empiristischen Princips ist mithin der vollendete empiristisch-realistische Monismus, der Gott und Welt, Leib und Seele schlechterdings identificirt, und beide in der Einen allgemeinen Weltmaterie aufgehen läßt; — also mit andern Worten: der Materialismus. — Aber dieser Materialismus kann nun wiederum in zweifach verschiedener Form auftreten, nämlich entweder als begrifflicher, oder aber als sensualistischer Materialismus, und in beiden Fällen wird er eigenthümliche Bestimmungen einschließen müssen. Untersuchen wir vorerst, worin die Möglichkeit dieser Unterscheidung begründet sei. —

Wir haben gesehen, daß der empiristische Dualismus, sofern er das Uebersinnliche noch nicht gänzlich aus dem Gebiete der menschlichen Erkenntniß verschwinden läßt, auch noch einen wesentlichen Unterschied zwischen Sinn und Verstand zugibt, daß dagegen aber der Empirismus auf seiner zweiten Entwicklungsstufe diesen Unterschied als einen wesentlichen fallen läßt, und beide, Sinn und Verstand, nur nach der Art ihrer Thätigkeit und nach der verschiedenen Form, in welcher in beiden der Erkenntnißinhalt auftritt, gegen einander unterscheidet. Hat sich damit der Empirismus bereits dem absoluten Monismus angenähert: so wird das vollständige Einschlagen in die monistische Richtung dadurch bedingt sein, daß auch jene blos beziehungsweise Verschiedenheit zwischen Sinn und Verstand sich noch aufhebt und beide, soweit es nur immer möglich ist, mit einander identificirt werden. Hiebei steht nun aber eine doppelte Möglichkeit offen. Es kann nämlich die möglichste Identificirung beider entweder dadurch bewerkstelligt werden, daß der Sinn im Verstande, die sinnliche Erkenntniß in der Verstandeserkenntniß sich bis zu einem gewissen Grade aufhebt, oder aber dadurch, daß umgekehrt der Verstand in der Sinnlichkeit, die Erkenntniß des erstern in der der letztern sich verliert und gewissermassen verschwindet. Je nach diesen zwei möglichen Richtungen wird denn nun auch der empiristisch-realistische Monismus als die dritte und letzte Entwicklungsstufe des empiristischen Princips, einen zweifach verschiedenen Character annehmen, und in einer zweifach verschiedenen Form auftreten können. In der erstern Form wird derselbe sich in starre und bewegungslose Verstandesbegriffe kleiden, und so zu einem Systeme sich gestalten, das nicht blos allem wirklichen Leben fern steht, sondern auch in sich selbst als absolut todt und unfähig aller lebendigen Entwicklung sich characterisirt, weil eben jene Verstandesbegriffe, aus denen es sich ausschließlich bildet, weder durch eine höhere Idee belebt, noch durch die lebendige Mannigfaltigkeit der Erfahrung von ihrer Starrheit befreit sind. — In seiner zweiten möglichen Form dagegen wird der empiristisch-realistische Monismus umgekehrt von allen Begriffen und Grundsätzen des Verstandes sich loslösen, und so in einer Gestalt auftreten müssen, die keine Spur eines höhern wissenschaftlichen Gepräges mehr an sich trägt, sondern ganz und gar im Strom sinnlicher Vorstellungen sich auflöst; kurz er wird zum Materialismus im engern Sinne dieses Wortes sich gestalten müssen. Wenn er sich also in seiner erstern Gestalt, obgleich nicht dem Inhalt, so doch der Form nach an die erste Entwicklungsstufe des Empirismus anlehnt, sofern auch in dieser der Begriff ausschließlich herrschend ist: so schließt er sich dagegen in seiner zweiten Gestalt nach Inhalt und Form zugleich an die eben behandelte zweite Entwicklungsstufe des Empirismus an. Es wird unsere Aufgabe sein, beide Gestaltungsformen des empiristisch-realistischen Monismus hier in Kürze zur Darstellung zu bringen.

§. 78.

Wenn es im Wesen des idealistischen Monismus liegt, die Welt und überhaupt alles Materiale in dem idealen Sein Gottes aufgehen zu lassen, so läßt dagegen der empiristische Monismus umgekehrt das göttliche Sein in der empirischen Welt schlechterdings verschwinden, und nimmt keine auch nur beziehungsweise Verschiedenheit des erstern von der letztern mehr an. Das ist der Grundunterschied, der zwischen beiden Richtungen obwaltet, und diesem zufolge steht der idealistische Monismus, wie leicht ersichtlich ist, mit der mystisch-pantheistischen, der empiristisch-realistische dagegen mit der naturalistischen Anschauung im Gebiete der Religion parallel. — Wenn also der idealistische Monismus von einem reinen, substanzlosen Denken, so muß dagegen der empiristische von einem reinen, an sich unbewußten und willenslosen Sein ausgehen, das als solches dem All der Dinge als Substrat zu Grunde liegt. Bringt man nun dieses Sein unter eine entsprechende Kategorie des Verstandes, so kann man sie als die in sich einheitliche Weltsubstanz bezeichnen, und mit diesem Begriffe ist dann auch der empiristisch-realistische Monismus in seiner ersten Form eingeleitet. Es gibt demnach nur eine einzige Substanz, die göttliche, und diese ist zugleich auch die Substanz der Welt, aber in sich ohne Bewußtsein, ohne Willen und ohne Freiheit. Zu ihr verhalten sich alle Dinge der Erscheinungswelt als ebenso viele Accidentien, und nur in diesen Accidentien gelangt die Substanz zum Bewußtsein. Diese ihre Accidentirung durch die Dinge der Welt ist jedoch nur dadurch ermöglicht, daß sie in sich selbst gewisse wesentliche Attribute trägt, nach welchen sie in gewissen Erscheinungsformen zu Tage treten kann, und da alle Erscheinungen, die in der wirklichen Welt sich vorfinden, auf Erscheinungen des Denkens und der Ausdehnung sich reduciren lassen, so werden auch diese beiden Momente, Denken und Ausdehnung, als ihre hauptsächlichsten wesentlichen Attribute zu bezeichnen sein. Nach diesen ihren beiden Attributen also modificirt sie sich einerseits zu den verschiedenen Körpern und andererseits zu den Ideen dieser Körper, die zugleich deren Seelen bilden, und damit ist denn von selbst auch schon das Wesen des Menschen bestimmt. —

Die Seele des Menschen ist hienach Nichts weiter, als die Idee des menschlichen Leibes, sie ist von diesem in keiner Weise real verschieden, sie ist nur die ideale Seite des Leibes. Während mithin auf der zweiten Entwicklungsstufe des Empirismus die Seele zwar materieller Natur ist, aber doch in realer Verschiedenheit über die Leiblichkeit sich erhebt, ist diese Verschiedenheit hier schlechthin aufgehoben, und auch im psychologischen Gebiete der absoluteste Monismus zum Princip erhoben. — Daher ist denn auch alle Erkenntniß der Seele durch den Leib vermittelt und gegeben, und wenn die Seele zum Selbstbewußtsein sich erhebt, so ist dieses nicht ein ihr allein mit Ausschluß des Leibes angehöriger Akt, sondern es schreibt sich diese Erscheinung des Selbstbewußtseins im Menschen nur davon her, daß in Gott nicht bloß die

Idee des menschlichen Leibes, sondern auch die Idee dieser Idee vorhanden ist, worin eben das Selbstbewußtsein besteht. Weil aber die Idee, die unsere Seele ist, im Grunde nur eine Modification der göttlichen Substanz nach dem Attribute des Denkens ist, so ist all unser Erkennen unmittelbar auch göttliches Erkennen, und wenn wir uns deshalb zum Gottesbewußtsein erheben, so ist dieses nur das Selbstbewußtsein Gottes selbst, das er eben nur im Menschen gewinnen kann. — Weiter ergibt sich aus der Oben gegebenen Bestimmung des menschlichen Wesens, daß von einer Freiheit des Menschen hier auch nicht mehr im Entferntesten die Rede sein kann. Ist ja Gott selbst in Bezug auf seine Selbstgestaltung in der Welt nur insofern frei, als er unter keinem äußeren Zwange steht, während er im Uebrigen ganz und gar der Nothwendigkeit seiner eigenen Natur anheimgegeben ist: — wie sollte darum im Menschen, der nach seinem ganzen Wesen nur eine Modification Gottes ist, noch eine Spur von Freiheit sich vorfinden können, selbst in der Voraussetzung, daß der Begriff von Freiheit auf das bloße Befreitsein vom Zwange beschränkt würde? — Ist aber einmal die Freiheit aufgehoben, dann muß auch aller innere Unterschied zwischen Gut und Bös verschwinden. Das Böse kann nun nicht mehr in der Art der Handlung selbst, sondern nur in deren Folgen gelegen sein, sofern diese dem Handelnden selbst schädlich sind; das Gute dagegen muß mit dem Nützlichen zusammenfallen. Und wenn das höchste Gut des Menschen auch noch so hoch gestellt, ja selbst in die Erkenntniß und Liebe Gottes gesetzt wird, so kann dieses den unsittlichen Charakter des Systems nicht aufheben, weil ja auch diese Erkenntniß und Liebe Gottes nicht von der freien Selbstbestimmung des Menschen abhängt. An eine persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist, nachdem dieselbe einmal schlechterdings mit dem Leibe identificirt ist, ohnedieß nicht mehr zu denken. —

Aus diesen kurzen Andeutungen geht klar hervor, daß uns hier der vollständigste Materialismus vorliegt, nur daß derselbe in eine begriffliche Form gekleidet ist, und so einen wissenschaftlichen Anstrich erhält. Daß mit solchen Begriffen irgend welches christliche Princip noch verschmolzen werden könne, ist evidenterweise unmöglich; denn das Licht der christlichen Ideen könnte doch nur die dumpfe Finsterniß zerstreuen, die über diesem Systeme sich lagert. Wenn es eine allgemeine Erfahrung ist, daß die Finsterniß das Licht haßt, so müßte es uns wundern, wenn nicht auch dieser vorliegende finstere Monismus sich dem Lichte des christlichen Princips feindlich erwiese. Auch aus ihm muß der gemein empiristische Rationalismus hervorkeimen, um das Messer seiner kalten Negation an das Christenthum anzulegen; und wenn hier der Empirismus bereits die Bahn des Aeußersten betreten hat, so können wir uns wohl denken, daß dem Christenthum hier nicht einmal jene Prärogative mehr bleiben werde, die ihm der Empirismus auf einer früheren Entwicklungsstufe noch belassen hat; vielmehr wird nun sein Lehrinhalt gänzlich bei Seite gelegt, und der ganze Zweck des Christenthums auf die Förderung der Frömmigkeit,

d. i. der allgemeinen Menschenliebe beschränkt werden, möge es nun mit der Wahrheit seiner Lehren selbst was immer für eine Bewandtniß haben, indem die Wahrheit als solche doch nur Gegenstand der Philosophie, nicht aber der Religion und Theologie sein könne.

§. 79.

Haben wir im Bisherigen den empiristisch=realistischen Monismus in seiner ersten möglichen Form kennen gelernt, so müssen wir nun von dem Materialismus in der Form des Begriffes übergehen auf den Materialismus in der Form der reinen Sensualität. Hier lösen sich alle festen Begriffe des Verstandes auf, und Alles verschwimmt im Meere der lautern Sinnlichkeit. Hier verschwindet jede Spur von irgend welcher höhern Anschauung, von irgend welcher speculativen Entwicklung: Alles versinkt in den Schlamm der rohen Materie. Hier gibt es keine eigene selbstständige Verstandesthätigkeit mehr, die als solche über der Sinnlichkeit stünde, sei es auch, daß ihre Kraft nicht weiter reichte, als den Erfahrungsstoff umzugestalten; der Verstand löst sich vielmehr in der Sinnlichkeit auf, und alle Erkenntnisse, welcher Art sie auch immer sein mögen, werden zu bloßen Transformationen der unmittelbaren sinnlichen Eindrücke, Transformationen, die in einem von dem unmittelbaren Eindrucke angeregten natürlichen Proceße im Menschen sich stufenweise herausbilden, ohne daß dieser hiebei irgendwie selbstständig thätig wäre. Kurz, wir haben den reinen Sensualismus. Das Empirisch=Sinnliche allein, und zwar als solches, bildet den ganzen Bereich der Erkenntniß, und dieses wird nicht einmal mehr, wie in der vorausgegangenen monistischen Hypothese, unter einer begrifflichen Form erfaßt, sondern nur nach seiner rohen und gediegenen Materialität in das Erkennen aufgenommen. —

Wir können uns hier nicht darauf einlassen, zu untersuchen, auf welche Weise der eben erwähnte Transformationsprozeß in der menschlichen Erkenntniß verlaufe, wie die Sensation in die Attention, diese in das Bewußtsein, in das Urtheil u. dgl. sich umbilde: uns liegt vielmehr daran, das anthropologische Lehrsystem kennen zu lernen, welches an das erwähnte Erkenntnißprincip folgerichtig sich anschließen muß. Es ist klar, daß hier ebenso, wie in der vorausgehenden Form des empiristisch=realistischen Monismus das göttliche Sein ganz und gar in dem Sein der empirischen Welt verschwindet, und jede Transcendenz desselben über dieser sich aufhebt. In dieser Beziehung stehen eben beide Systeme auf gleicher Linie. Das rohe materielle Sein ist hier wie dort, sowohl im Gebiete des Bewußtseins, als in dem der Wirklichkeit zur ausschließlichen Alleinherrschaft gediehen, und hat Alles, was vorher irgendwie noch eine Transcendenz über ihm in Anspruch genommen hat, in sich verschlungen. Aber wenn dort dasselbe unter dem Begriffe einer in sich einheitlichen unendlichen Substanz auftritt, so erscheint es dagegen hier in

seiner roh sinnlichen Gestalt, entweder als eine Masse von Atomen, oder aber als ein wüster, wildwogender Urschlamm. Auf ein solches Sein kann selbstverständlich nicht einmal der Name Gottes mehr angewendet werden, und darum muß aus diesem Systeme mit der Idee auch noch der Name Gottes verschwinden, und der blanke Atheismus seinen Thron aufschlagen. Aus dieser rohen, blinden und willenslosen Masse bilden sich dann vermöge einer ihr immanenten und zu ihrem Wesen gehörigen Bewegung die Dinge der Welt heraus, sei es nun nach dem Gesetze des Zufalls, oder nach dem einer unerklärbaren, fatalistischen Nothwendigkeit. Und wie die erwähnten Weltdinge aus ihr entstehen, so lösen sie sich auch wieder in sie auf, wenn die Zeit ihres Daseins verstrichen ist. Alle Einzelwesen der Welt sind daher nur bestimmte Combinationen aus den Elementen der ursprünglichen Materie, und wie diese Combinationen selbst das Werk einer blinden Nothwendigkeit sind, so bestimmen sie auch wiederum mit gleicher Nothwendigkeit Leben und Thun der respectiven Wesen. In der ganzen Natur der Dinge kann von keiner Zweckidee die Rede sein, nach welcher a priori die Dinge in ihrem Sein gebildet wären, und die sie in Folge dessen auch zu realisiren hätten; — Alles und Jedes ist vielmehr nur ein Spiel des Zufalls oder einer zwecklosen Nothwendigkeit.

§. 80.

Die anthropologische Lehre, die aus solchen Grundsätzen sich ableiten muß, läßt sich nun leicht bestimmen. Wie alles Uebrige, so ist auch der Mensch aus der Materie entsprungen, er ist nach seinem ganzen Sein nur eine bestimmte Combination der Elemente der Materie, und hat nur etwa diesen Vorzug vor den übrigen Dingen, daß er die höchstmögliche derartige Combination ist. Was wir Seele nennen, ist in concreto Nichts weiter, als das Gehirn mit seiner Sensibilität. Wird ihr ein höheres Prärogativ zugestanden, etwa dieses, daß sie das Resultat des Zusammentretens feinerer Atome sei, als sich dieselben im Leibe vorfinden, so ist dieses nur ein Zugeständniß, das dem natürlichen Bewußtsein gemacht wird, und liegt nicht im Princip selbst. Die einzige sogenannte Seelenkraft des Menschen ist sonach die physische Sensibilität; auf sie reducirt sich alles Erkennen und alles Begehren. Eine Freiheit des Willens ist undenkbar; denn da der Mensch nur körperliches Wesen, und als solches bloß das höchste Naturproduct ist, so müssen die nämlichen Gesetze, welche in der Natur in bestimmten Erscheinungsformen sich kundgeben, auch in ihm, und zwar ausschließlich und mit der gleichen Nothwendigkeit, wie in der Natur walten, nur daß sie in ihm, seinem Wesen entsprechend, in anderer Weise sich offenbaren, als in den unter ihm stehenden Naturdingen. Diese andere Weise besteht aber darin, daß dasjenige, was in der Natur allgemeine Gravitation ist, im Menschen als Trieb der Selbsterhaltung und des allseitigen Wohlseins sich kund gibt. Daraus folgt dann

von selbst, daß das höchste Gut des Menschen nur bestehen könne in der allseitigen Befriedigung seiner natürlichen Triebe und der daraus resultirenden Leidenschaften, also aus der allseitigen Geltendmachung des schrankenlosesten Egoismus und der ungezügeltsten Sinnlichkeit. Dazu ist der Mensch durch die allgemeine Nothwendigkeit, die in ihm drängt und treibt, unwiderstehlich hingetrieben. Der Cult des eigenen Ich's und des Fleisches ist sein einzig möglicher Gottesdienst; den Trieben und Leidenschaften widerstehen wollen hieße gegen seine eigene Natur sündigen; ihre Befriedigung ist vielmehr die einzige Lebensaufgabe des Menschen, und es kommt nur darauf an, daß er in dieser Richtung sein Thun also einrichte, damit er sich in einem möglichst lange währenden Leben die möglichst größte Summe von Genüssen verschaffe, und Schmerz und Trauer möglichst ferne von sich halte. Darnach allein bestimmt sich der Unterschied zwischen Gut und Bös in seinem Handeln. Das ganze Sittlichkeitsproblem sinkt zu einer bloßen Nützlichkeitsfrage herab. Nur jene Handlung kann sich nämlich hier als gut darstellen, welche und insoferne sie dem Menschen für seine egoistischen und eudämonistischen Zwecke nützlich ist; und nur jene als böse, welche sich in der erwähnten Beziehung als schädlich erweist. Eine solche reine Utilitätssittlichkeit setzt offenbar alles sittliche Denken und Handeln zu einem bloßen Rechnungsprobleme herab, sofern derjenige, welcher gut handelt, eben nur dadurch sich auszeichnet, daß er seinen eigenen Nutzen gut berechnet hat, dagegen jener, welcher böse handelt, eben nur in der Berechnung des Nutzens oder Schadens, welcher ihm möglicherweise aus der fraglichen Handlung erwachsen kann, sich geirrt hat. Wie in der nächst vorausgegangenen Form des Materialismus, so sind auch hier der Egoismus und die Sinnlichkeit die einzigen Triebfedern alles menschlichen Handelns, und selbst in den gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zu einander muß Alles auf diese Eine Triebfeder hinauslaufen. Und wenn in dieser Lehre noch von einer Tugend die Rede sein soll: so kann sie nur in einer irgendwie erworbenen Fertigkeit des Menschen bestehen, in seinem Handeln immer gerade dasjenige zu treffen, was dem eigenen Ich und der Sinnlichkeit wahrhaft zuträglich ist, oder aber den augenblicklichen Genuß immer also einzurichten, daß der nachfolgende dadurch nicht beeinträchtigt wird. Sollte in der Sittlichkeitslehre des Materialismus noch irgend welches höhere Moment sich vorfinden: so wäre es blos gewaltsam in das System eingefügt, und müßte sich offenbar den Vorwurf der Inconsequenz gefallen lassen. Eine Unsterblichkeit der Seele wäre aber geradezu ein Unding; denn die Seele ist ja wesentlich dasselbe, was der Leib ist, sie ist nur die höchste Blüte der Leiblichkeit, wie dieselbe eben im Gehirne hervortritt, und darum muß der Tod und die Auflösung des Leibes nothwendig auch ihr Tod und ihre Auflösung sein. In dem Leibe kehrt auch sie wieder in den Schooß der Materie zurück, dem der Mensch in der vollen Ganzheit seines Wesens entstiegen ist. —

Das ist die äußerste Entwicklungsstufe des empiristisch-realistischen Princips, das sich in diesem Materialismus in der That selbst überholt hat. Es ist das Entsetzlichste, was sich denken läßt, wenn die rohe Materie in der Weise, wie es hier geschieht, zum Mittelpunct und Träger alles Daseins erhoben und der Mensch nach seinem ganzen Wesen in die Tiefe derselben hinabgestürzt wird. Wenn der Idealismus das Materielle als das nicht sein sollende betrachtet, und im Idealen aufzulösen sucht, so steht er in der That unendlich höher, als dieser Materialismus, der das Ideale gänzlich zerstört und nur die rohe Materie anbetet. Dort ist doch noch irgend welcher Schatten eines sittlichen Momentes vorhanden, hier dagegen ist alle Sittlichkeit mit ausdrücklichen Worten aufgehoben, und das nackte Laster hat sich an ihre Stelle gesetzt. Unter solchen Umständen ist es wohl klar, daß dieser Materialismus sich nicht mehr damit begnügen kann, das Christenthum einfach zu läugnen und seinen Inhalt bei Seite zu legen; vielmehr muß hier die Negation des Christenthums zum glühenden Haß gegen dasselbe sich steigern. Wenn der Idealismus das Materielle als das an sich Böse betrachtet, es mit Haß und Abscheu verfolgt, und nur in den christlichen Ideen, wie er dieselben sich gestaltet, Rettung von dieser bösen Macht zu finden hofft: so muß hier das Verhältniß sich umkehren; wie alles Ideale sich hier als traurige Selbsttäuschung der Menschheit charakterisirt, die nur Verwirrung, Leiden und Unglück zur Folge haben kann: so muß das Christenthum mit seinen hohen Ideen geradezu als der schmählichste Betrug bezeichnet werden, der je mit dem Menschengeschlechte gespielt worden ist. Die Aufgabe der Menschheit in Wissenschaft, Kunst und Leben kann mithin nur darin bestehen, daß es sich mit aller Kraft jenes Betrugs, sowie des Trägers desselben, der Kirche zu entledigen strebe, und dafür in der nackten Materie und in den Freuden der Sinnlichkeit ihre Freiheit und ihr Heil suche. Darin allein kann der wahre Fortschritt des menschlichen Geschlechtes gelegen sein. So muß aus diesem Systeme ein dämonischer Haß gegen das christliche Princip hervorquellen, und wenn der Empirismus auf seinen früheren Entwicklungsstufen demselben doch wenigstens noch als einer menschlichen Institution, die für eine gewisse Zeit nützlich und vielleicht nothwendig war, Anerkennung zollte: so kann er ihm nunmehr, nachdem er zum Materialismus gediehen ist, schlechterdings nur mehr in tödtlichem Haß gegenüberstehen. Der Materialismus ist in dieser Beziehung in der That Nichts anderes, als die Vergötterung des Satans unter der Form der Materie.

§. 81.

Hat der Empirismus im Materialismus seine äußerste Spitze erreicht: so entspinnt sich aber zugleich mit diesem aus ihm noch eine andere Folge, die wir hier nicht übergehen dürfen, wenn wir unsern Gegenstand erschöpfend

behandeln wollen. Wenn nämlich der Empirismus auf seiner zweiten Entwicklungsstufe den Verstand noch vom Sinne insoferne unterscheidet, als er ihm das Vermögen zuspricht, selbstthätig aus den primitiven Vorstellungen allgemeine Vorstellungen oder Begriffe zu bilden: so ist dabei wohl zu berücksichtigen, daß diese Begriffe, weil sie eben keinen eigenthümlichen Inhalt mehr haben, und nur gewisse allgemeine Formen sind, unter welchen wir den Erfahrungsinhalt zusammenfassen, auch keinen objectiven Werth und keine objective Bedeutung mehr in Anspruch nehmen können. Sie sind eben rein subjective Formen des Verstandes, die mit dem Inhalt der Sache selbst in keinem innern Zusammenhange stehen, resp. diesen weder zum Gegenstande noch zum Inhalte haben, und das gleiche gilt dann selbstverständlich auch von den allgemeinen Grundsätzen, die aus diesen Begriffen gebildet werden. Daraus folgt von selbst, daß durch jene Begriffe und Grundsätze auch über den Inhalt oder über das Wesen der Gegenstände Nichts ausgemacht werden kann, daß wir also dieselben zwar auf die Gegenstände anwenden, aber dabei doch nicht wissen können, ob dasjenige, was wir hienach von den Gegenständen aussagen, sich auch wirklich objectiv so verhalte, wie wir es aussagen. Und da all unser wissenschaftliches Denken sich doch nur in allgemeinen Begriffen und Grundsätzen bewegt, so muß hienach die gesammte wissenschaftliche Entwicklung einen rein subjectiven Charakter annehmen und kann daher für die Erkenntniß des Wesens der Dinge durchaus keinen Werth haben. Damit ist dann offenbar die gesammte wissenschaftliche Erkenntniß auf den Standpunct des subjectiven Skepticismus gestellt. — Wendet man also dieses Princip zunächst auf das psychologische Gebiet an, so ist uns nach demselben das Wesen unserer eigenen Seele so wie unseres Seins überhaupt gänzlich verschlossen. Wir können nicht sagen, ob die Seele eine Substanz sei, oder nicht, ob sie von dem Leibe sich unterscheide, oder nicht, ob sie von Natur aus unsterblich sei oder nicht, u. dgl. All dieses liegt über dem Horizonte unserer wissenschaftlichen Erkenntniß. So führt denn der Empirismus auf diesem Wege, wie in jeder andern, so auch in psychologischer Beziehung zu einem Resultate, mit dem Nichts anzufangen ist, weil es eigentlich keines ist, nämlich zum Skepticismus. Damit ist jede wissenschaftliche Psychologie unmöglich gemacht, und der Geist zur absoluten Unwissenheit über sein eigenes Sein verurtheilt. — Es ist jedoch offenbar, daß ein irgendwie vernünftiges und sittliches Leben unmöglich ist, falls der Mensch nicht gewisse Wahrheiten als unumstößlich gewiß voraussetzt, wozu jedenfalls die Freiheit des Menschen und die Unsterblichkeit der Seele, sowie das Dasein Gottes gehören muß. Nimmt nun der Empirismus diese Wahrheiten, wenigstens als Postulate des praktischen Vermögens, wirklich an, so ist damit dann freilich dem absoluten Mangel des Skepticismus in Etwas abgeholfen, aber derselbe ist im Princip durchaus nicht beseitigt. Der Mensch weiß nach wie vor wissenschaftlich gleich wenig von seinem eigenen Wesen, und der Zweifel, der hiemit in seinem

Innern sich festgesetzt hat, wird durch ein bloßes Palliativmittel nicht paralysirt. Wenn also auch der Skepticismus, der aus dem Empirismus hervorgeht, durch Zuhilfenahme des sittlichen Momentes in gewissem Grade herabgestimmt werden kann: so ist doch an eine Aufhebung seiner zerstörenden Macht durchaus nicht zu denken. —

Damit verbindet sich nun aber noch eine weitere Folge. Wenn die Begriffe nach den Grundsätzen des Empirismus nur bestimmte Formen sind, unter welchen der Verstand die Dinge der Erfahrung denkt und zusammenfaßt, jedoch den Inhalt der Gegenstände selbst nicht berühren: so ist es klar, daß es eigentlich der Verstand ist, welcher den Dingen diese Begriffe aufdenkt, daß die Gegenstände in Bezug auf die Erkenntniß unter dem bestimmenden Einfluße des Verstandes stehen und somit der Erkenntniß nur unter der Gestalt, die ihnen der Verstand gibt, sich darstellen können. Hiemit hat sich nun aber bereits das Verhältniß umgekehrt; das erkennende Subject richtet sich nicht mehr nach dem erkannten Objecte, sondern umgekehrt richtet sich dieses nach jenem, und man braucht nun dieses Verhältniß nur mehr zu generalisiren, um bei dem Princip anzugelangen, daß dem Geiste jene Formen, unter welche er im Vorstellen und Denken die Erfahrungsgegenstände bringt, a priori wesentlich immanent seien, und daß seine ganze Erkenntnißthätigkeit nur darin bestehe, daß er jene ihm immanenten Formen auf die Gegenstände anwende, und diese nach jenen bestimme. Hiemit befindet sich aber der Empirismus offenbar bereits auf dem Wege, in seinen eigenen Gegensatz umzuschlagen, und es bedarf nur mehr eines Schrittes, um bei diesem Ziele anzugelangen. Dieser Schritt ist denn auch bald gethan. Wenn nämlich der Geist die Erfahrungsobjecte nur unter den ihm immanenten Formen erkennen kann, und daher seine ganze Erkenntniß nur darin besteht, daß er diese Formen auf die Objecte anwendet und sie hienach bestimmt, so ist ihm das Ansich jener Objecte gänzlich verschlossen, und seine gesammte Erkenntnißthätigkeit bewegt sich bloß in einem rein subjectiven Bereiche. Weiß aber der Geist durchaus Nichts von dem Ansich der Erfahrungsdinge, so kann er auch in keiner Weise mehr vom wissenschaftlichen Standpunkte aus mit Bestimmtheit behaupten, daß es wirklich an sich seiende Dinge gebe, und wenn er solche dennoch annimmt, so kann er sich über diese Annahme wissenschaftlich in keiner Weise mehr rechtfertigen. Folgerichtig wird er daher zuletzt das Dasein solcher Dinge, die dem Erkennen mit einem gewissen selbstständigen Ansichsein gegenüberstehen, fallen lassen, und das Denken rein auf sich selbst stellen müssen, so zwar, daß dieses Denken aus sich allein nicht blos die höhere Erkenntniß, sondern auch den sinnlichen Schein und das Selbstbewußtsein erzeugt. Hier gibt es dann sowohl in als außer dem Menschen nichts Festes, nichts Substantielles, nichts an sich Seiendes mehr, Alles löst sich in den nichtigen Aether eines reinen Denkens, das, weil alle Objectivität ausschließend, als reines Ich bezeichnet werden mag, auf, und geht in der Alles verschlingenden Tiefe desselben unter.

Der Empirismus ist in den extremsten Idealismus, und in ihm in den absolutesten Nihilismus umgeschlagen. —

Es darf uns dieses Resultat nicht Wunder nehmen; die Extreme berühren sich überall. Wir haben oben gesehen, wie der Idealismus, auf seiner höchsten Entwicklungsstufe angelangt, im nämlichen Augenblicke auch schon in den extremsten Materialismus sich verliert. Wir haben auch gefunden, daß dieser Uebergang zunächst vermittelt wird durch den Skepticismus, der aus der absoluten Negation jeglicher Transcendenz des Idealen über dasjenige, was uns als materiell erscheint, unmittelbar hervorwächst, indem ein solches Ideales gegenüber der freundlichen anlockenden Gestalt, in welcher die materielle Erscheinung an uns herantritt, nicht blos kein Interesse mehr für uns hat, sondern auch, weil es uns in keiner Beziehung unmittelbar berührt, uns auch als sehr problematisch sich darstellen muß, und wir daher am besten thun, es gänzlich fallen zu lassen. — Hier nun tritt uns die nämliche Erscheinung entgegen. Der Empirismus führt unmittelbar zum Scepticismus, und dieser vermittelt wiederum den Uebergang in den absurdesten egoistischen Idealismus, der zuletzt als vollendeter Nihilismus sich darstellt. — Noch eine Bemerkung können wir hier nicht übergehen. Der Idealismus hat, wie wir gehört haben, im Nihilismus den Lauf seiner Entwicklung abgeschlossen; der Empirismus dagegen schlägt auf der äußersten Spitze seiner Entwicklung in den Nihilismus um. Das ist das Eigenthümliche des Irrthums, daß er nach der einen und nach der andern Seite seiner möglichen Gestaltung hin immer im Nichts ausläuft, und den Menschen ebenso, wie alles Uebrige, in den finstern Abgrund desselben versenkt. Damit spricht er sich selbst das Urtheil, und es bestätigt sich dadurch die unumstößliche Wahrheit jenes Grundsatzes, nach welchem der Irrthum blos nach seinem Inhalte und nach seinem wesentlichen Entwicklungsgange dargestellt zu werden braucht, um in sich selbst seine eigene Widerlegung zu finden. —

3. Christlich-speculative Lehre.

§. 82.

Wir sind endlich bei jenem Puncte unserer Entwicklung angelangt, wo dieselbe eine freundlichere Gestalt gewinnt, weil sie in das Gebiet der Wahrheit eintritt, und auf dem Pfade derselben fortschreitet. Bisher hat sich dieselbe immer außer dem Bereiche des christlichen Glaubens bewegt, und es hat sich gezeigt, zu welchen Resultaten der Mensch in seinen höhern wissenschaftlichen Forschungen gelange, wenn ihm entweder das Licht des Christenthums nicht leuchtet, oder wenn er im Hochmuthe seines Herzens sich selbst über die christliche Lehre, wie sie von der Kirche getragen wird, stellt, und dann seine Vernunft zum Werkzeuge dieses seines Hochmuthes mißbraucht. Nun aber

fassen wir unmittelbar auf dem Standpuncte des christlichen Glaubens festen Fuß, um von dieser Höhe aus den Bereich der Wahrheit zu überschauen, und die speculative Entwicklung derselben, soweit sie hier in unser gegenwärtiges Thema einschlägt, zu bewerkstelligen. Indem wir den christlichen Glauben als unantastbare Grundlage unserer ganzen Speculation voraussetzen und festhalten, und demzufolge jedes etwaige speculative Resultat, das mit den Lehren des Christenthums, wie sie von der Kirche getragen und vertreten werden, entweder in sich oder in seinen Folgen im offenen Widerspruch stünde, schon von vorneherein als irrig verwerfen: haben wir damit einen festen Halt gewonnen, und können mit sicherer Zuversicht die Bahn des speculativen Wissens betreten, ohne fürchten zu müssen, einem wesentlichen Irrthum anheimzufallen. Wir haben damit das Reich der Gegensätze verlassen, und sind in jene rechte Mitte eingetreten, in welcher allein die Wahrheit gesucht und gefunden werden kann. In den wissenschaftlichen Resultaten, die auf dem Standpuncte dieser wahren Mitte zwischen den Extremen der Speculation gewonnen werden, finden diese Extreme in sich selbst und in ihrem Lehrinhalte zugleich ihre volle Widerlegung und ihre Wahrheit. Sie finden ihre Widerlegung, sofern und soweit sie der christlichen Offenbarung und der Vernunft entgegengesetzt sind; sie finden aber auch ihre volle Wahrheit, sofern und soweit sie in sich selbst eben nur eine Verkehrung der Wahrheit nach der einen oder nach der andern Richtung hin sind. Es konnte uns nämlich schon in der Darstellung der beiden Gegensätze, in welchen sich der Irrthum bewegt, nicht entgehen, daß, insoweit sie noch nicht bis zum Aeußersten gediehen sind, wo natürlich aller Anklang an irgend welche Wahrheit verschwinden muß, in ihren Lehrsätzen uns vielfach solche Momente begegnen, bei denen man auf den ersten Blick sieht, daß sie nur das Zerrbild einer unterliegenden Wahrheit sind, und daher nur einer einseitigen Verdrehung oder Verkehrung der letztern ihren Ursprung und Inhalt verdanken können. Diese Momente nun werden in der christlich speculativen Lehre von ihrer irrthümlichen Verunstaltung befreit, und treten in ihre volle Wahrheit wieder ein: — und insofern ist diese speculative Lehre, wie gesagt, nicht allein die Widerlegung, sondern auch die Wahrheit der Extreme des Irrthums. Es findet hier das nämliche Verhältniß statt, wie es auf objectiv-religiösem Gebiete zwischen dem Christenthum und den heidnischen Religionssystemen obwaltet, indem auch diese im Christenthum zugleich ihre Widerlegung und ihre beziehungsweise Wahrheit finden. — So muß der hohe Werth der christlich-speculativen Lehre und das ihr eigenthümliche Interesse um so mehr sich steigern, je vielseitiger die Beziehungen sind, in welchen sie sich unserm Geiste darstellt. Indem sie sich im Kreise der Wahrheit bewegt, gibt sie nicht blos allerseits den richtigen wissenschaftlichen Aufschluß über die höchsten Probleme des menschlichen Denkens und Lebens, sondern sie bedingt noch dazu auch das volle Verständniß jener irrthümlichen Anschauungen, die in Bezug auf jene Probleme möglicherweise zum Vorschein

treten können. Der Kreis ihrer Entwicklung ist daher ein durchaus allgemeiner; sie ist nicht wie der Irrthum in die engen Gränzen einer vorgefaßten Meinung eingeschlossen, bei welcher alles übrige außer Berechnung bleibt: sie trägt vielmehr ihr Licht überall hin, und Alles erhält in ihr und durch sie seine volle Aufklärung, sowohl nach seiner wahren, als auch nach seiner irrthümlichen Seite. Mit Einem Worte, als die wahre Mitte zwischen den Extremen ist sie wesentlich nicht wie diese, einseitig, sondern vielmehr allseitig, und in dieser ihrer Allseitigkeit tritt sie mit einer Lebendigkeit, Sicherheit und Unbefangenheit auf, die der Irrthum vergebens sucht. Dieses gilt, wie im Allgemeinen, so auch in Bezug auf den anthropologischen Inhalt derselben, der uns hier zunächst zu beschäftigen hat. Die folgende Darstellung wird den Beweis hiefür liefern. Indem wir nun aber auf diese Darstellung selbst unmittelbar übergehen: brauchen wir kaum zu erwähnen, daß wir keineswegs gewillt sind, für die in der folgenden Darstellung auftretenden Lehrsätze, so weit sie rein philosophischen Inhaltes sind, etwa irgend welche Infallibilität in Anspruch zu nehmen; das wäre lächerlich; denn blos das Dogma im weitesten Sinne dieses Wortes, also die kirchliche Lehre im Allgemeinen ist uns unantastbar; — nur dem in den Extremen sich bewegenden Irrthume gegenüber nehmen wir für sie den Vorzug in Anspruch, daß sie mit dem christlichen Princip in Einklang stehen, und daher im Gebiete der Wahrheit liegen.

§. 83.

Wenn der Idealismus über dem Idealen das Empirische, und der Empirismus umgekehrt über dem Empirischen das Ideale verschwinden läßt: so characterisirt sich in dieser Beziehung der christliche Standpunct dadurch, daß er diese beiden wesentlichen Momente der menschlichen Erkenntniß in gleicher Weise aufrecht erhält, und sie in jenes Verhältniß zu einander bringt, in welchem sie ihrer Natur nach zu einander stehen sollen und stehen müssen. Das ideale Moment gilt der christlichen Wissenschaft als das erste und vorzüglichste; es ist die höchste Sphäre, in welcher das menschliche Erkennen sich bewegen kann; im Gebiete des Idealen feiert das letztere seine höchsten Triumphe, und nur in ihm kann dasselbe sein höchstes Ziel und seine volle Beruhigung finden. Aber wenn auch das Ideale den Vorrang vor dem Empirischen in Anspruch nimmt, so ist es ihm vom christlichen Standpuncte aus doch nimmermehr gestattet, das letztere zu verdrängen, oder es in sich aufgehen zu lassen: vielmehr muß auch das Empirische in seiner vollen Bedeutung als wesentliches Moment unserer Erkenntniß und als eine normale Realität in der Wirklichkeit anerkannt werden. Was nur immer vermöge seiner Consequenzen darauf ausgehen könnte, die empirische Realiät als solche aus ihrer festen Gediegenheit zu verdrängen und im Idealen zu verflüchtigen, oder aber dieselbe als normales Sein in Abrede zu stellen und zum Gegen-

satze des Idealen herabzusetzen, muß entschieden aus dem Bereiche der christlichen Wissenschaft ferne gehalten werden. Eben darum müssen denn auch beide Momente, das Ideale und das Empirische, ungeachtet der weit überragenden Superiorität des ersteren über das letztere, in innigster Verbindung mit einander stehen. Beide können nicht zwei von einander geschiedene Reiche sein, in der Art, daß in keiner Beziehung eine unmittelbare Berührung, ein unmittelbares Ineinandersein beider stattfände: denn in diesem Falle müßten beide sogleich wieder als absolute Gegensätze erscheinen, und man stünde dann schon wieder auf idealistischem Boden. Ideales und Empirisches müssen daher auf's innigste mit einander verbunden, und das eine muß durch das andere in unserer Erkenntniß bedingt sein. — Wenn daher der Idealismus die Vernunft, und der Empirismus die Erfahrung als alleinige wahre und wirkliche Erkenntnißquelle des Menschen betrachtet: so werden sie auf dem christlichen Standpuncte beide zugleich als solche anerkannt, die Erfahrung als Erkenntnißquelle für das Empirische, die Vernunft als Erkenntnißquelle für das Ideale und Uebersinnliche. Die Vernunft steht hier ebenso über der Erfahrung, wie das Ideale über dem Empirischen; aber sie verdrängt die letztere nicht, sie läßt den Erfahrungserkenntnissen ihren selbstständigen Werth und ihre selbstständige Bedeutung und findet ihre Aufgabe nur darin, zu den höchsten übersinnlichen Gründen und Beziehungen des Empirischen vorzubringen, und so das Werk des Wissens zur Vollendung zu bringen. Und wie das Ideale und Empirische, so stehen auch Vernunft und Erfahrung nicht in feindlichem Gegensatz oder in einer bloß äußern Verbindung mit einander: sondern ihr beiderseitiger Zusammenhang ist ein innerer; die Thätigkeiten beider greifen innerlich in einander ein, und weit entfernt, einander gegenseitig zu hindern, kann vielmehr nur aus diesem ihrem innern Ineinanderwirken die wahre wissenschaftliche Erkenntniß resultiren. Das also ist der wesentliche Standpunct der christlichen Speculation gegenüber den Extremen, und von diesem Standpunkt darf sich die Wissenschaft weder zur Rechten noch zur Linken entfernen, wenn sie nicht christlich zu sein aufhören, und in die Bahn der Gegensätze sich verlieren soll. —

Hieraus folgt von selbst die Art und Weise, wie die Frage um das Verhältniß zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen auf dem christlichen Standpuncte ihre Lösung finde. Idee und Begriff sind bekanntlich, wenn sie nicht ein Wesen zum Gegenstande haben, das vermöge seines Seins nur einzig sein kann, immer allgemein, während das Empirische umgekehrt immer nur einzeln ist. Wenn daher, wie es hier der Fall ist, beides, das Ideale und Empirische, in gleicher Weise die ihm gebührende Berechtigung erhält, so muß eben deßhalb auch das Allgemeine und Einzelne zugleich zu der ihnen entsprechenden Geltung gelangen. Der Idealismus wirft sich bloß auf das Allgemeine, und läßt das Einzelne in diesem verschwinden; der Empirismus sucht umgekehrt das einzelne zur ausschließlichen Herrschaft zu bringen, und

das Allgemeine in diesem untergehen zu lassen; der christliche Standpunct hält beide fest, und läßt beiden in gleicher Weise ihr Recht widerfahren. Hienach ist das Allgemeine nicht eine bloße Form, oder eine bloße leere Benennung, unter welcher der Verstand die Gesammtheit der Einzeldinge zusammenfaßt, um sie zugleich mit einander überschauen zu können; die allgemeine Erkenntniß ist vielmehr eine eigene, für sich seiende Erkenntniß, die sich von der Vorstellung in so fern wesentlich unterscheidet, als sie einen eigenthümlichen Inhalt hat, welcher nichts Geringeres in sich schließt, als das Wesen oder die Einheit der wesentlichen Bestimmungen desjenigen, was in der unmittelbaren Erkenntniß in den Geist aufgenommen worden ist. So steht die allgemeine Erkenntniß nicht unter, sondern über der Einzelerkenntniß, sie nimmt eine wesentlich übergeordnete Stellung zu dieser letztern ein, und dieses Verhältniß findet dann selbstverständlich auch zwischen den unterliegenden Vermögen, zwischen Sinn und Verstand statt. Ist aber auch die allgemeine Erkenntniß eine wesentlich höhere und vollkommenere Erkenntniß, als jene, die das Einzelne als solches zum Gegenstande hat: so darf dem christlichen Standpuncte zufolge dennoch die Bedeutung des Allgemeinen nicht wiederum so hoch gestellt werden, daß das Einzelne als solches seine eigenthümliche Stellung, die es als in sich abgeschlossenes und vollendetes, reales Wesen besitzt, verlieren müßte. Dieses wäre dann der Fall, wenn das Allgemeine, als *solches*, also nach Inhalt und Form, in die Objectivität hinausgesetzt, mithin dem in sich gegliederten idealen Organismus des Allgemeinen, sowohl nach seinem Inhalt, als auch nach der Form der Allgemeinheit, die ihm eigenthümlich ist, objective Realität zugeschrieben würde. Denn in diesem Falle müßte das Einzelne in letzter Instanz nothwendig seine für sich seiende, substantielle Realität verlieren, und zu einer bloßen verschwindenden Form des Allgemeinen herabsinken, sei es, daß ihm hiebei ein materielles Substrat untergelegt, oder auch dieses im Gewebe des Allgemeinen aufgelöst wird. Der Idealismus hat uns hiefür den Beweis geliefert. Wenn also auch dem Allgemeinen objective Realität zugeschrieben werden muß, weil es eben, dem Gesagten zufolge, nicht eine bloße subjective Form zur Zusammenfassung der Gesammtheit des Einzelnen sein kann: so kann es doch nicht in beider Beziehung, nämlich nach Inhalt *und* Form, diese Objectivität in Anspruch nehmen. Vielmehr kann es nur seinem Inhalte nach als objectiv real bezeichnet werden, und zwar schwebt dieser sein Inhalt nicht über dem Einzelnen, sondern ist vielmehr diesem *immanent*. In der allgemeinen Erkenntniß erfaßt nämlich der Geist das Wesen des Einzelnen, und dieses Wesen ist eben blos in dem Einzelnen wirklich, und ist in ihm die Grundlage und der Träger alles dessen, was außerdem noch in ihm ist. So ist also das Allgemeine seinem Inhalte nach objectiv real in jedem einzelnen Wesen, worauf es sich bezieht; — aber seiner Form nach, d. h. so fern es den Character der Allgemeinheit in sich trägt, kann ihm diese Objectivität

nicht zugeschrieben werden. In dieser Beziehung ist es blos ein Werk des erkennenden Geistes, so jedoch, daß, wenn wir zunächst auf das menschliche Erkennen Rücksicht nehmen, der erkennende Verstand in der Objectivität selbst die Grundlage vorfindet, auf welche hin er die respective allgemeine Erkenntniß sich bildet. Indem nämlich der Verstand die gleiche Wesenheit in einer Mehrheit von einzelnen Dingen verwirklicht vorfindet, ist ihm dieses der objective Rechtsgrund, auf welchen hin er den Gedanken, in welchem er jene Wesenheit denkt, als für alle diese einzelnen Dinge geltend, und sie alle unter sich begreifend, also als allgemein denken kann und muß. — Wenn somit das Allgemeine in der realen Wirklichkeit der Dinge nicht seiner Form, sondern nur seinem Inhalte nach, und zwar auch in dieser Beziehung nur im Einzelnen objectiv ist: so ist es klar, daß damit dem Einzelnen seine volle Selbstständigkeit und Realität, gegenüber dem Allgemeinen gewahrt bleibt. Es löst sich nicht in dem luftigen Gewebe dieses Allgemeinen auf, sondern bleibt in seiner festen gediegenen Substanzialität unberührt stehen. So wird das Einzelne durch das Allgemeine, die Einzelerkenntniß durch die allgemeine Erkenntniß in keiner Weise beeinträchtigt. — Und was nach der Einen Seite hin gilt, das gilt auch nach der andern. Das Allgemeine behauptet dennoch immer seine Superiorität über dem Einzelnen in der Erkenntniß, weil eben die allgemeine Erkenntniß nicht bei der erscheinenden Oberfläche stehen bleibt, sondern zum Wesen der Dinge vordringt. Das Allgemeine wird daher durch das Einzelne eben so wenig beeinträchtigt, wie dieses durch jenes; es wahrt sich seine höhere Stellung, ohne deßhalb das letztere zu verdrängen. Und eben darum kann das Allgemeine nicht, wie der Empirismus dieses annimmt, von dem göttlichen Verstande ausgeschlossen werden, so wenig als anderseits der Idealismus im Rechte ist, wenn er das göttliche Denken auf das Allgemeine beschränkt, und das Einzelne hievon ausschließt. Vielmehr müssen in dem göttlichen Verstande die Ideen des Allgemeinen und des Einzelnen sich vorfinden, wenn gleich auch der göttliche Verstand das Allgemeine nur im Einzelnen denkt, weil es nur in diesem zur Wirklichkeit gelangen kann. Da das Wesen des Einzelnen den Inhalt des Allgemeinen bildet, so denkt Gott in dem Einzelnen zugleich das Allgemeine; beide Ideen sind in ihm von einander untrennbar. Und in so fern kann man sagen, daß das Allgemeine uns gegenüber auch als solches objectiv sei, aber freilich nicht in der realen empirischen Wirklichkeit, sondern nur in dem göttlichen Verstande, und auch hier nicht ohne das Einzelne, in welchem Gott es denkt. Das Allgemeine ist somit vor dem empirisch-Einzelnen, so fern es nämlich im göttlichen Verstande ist: — es ist im Einzelnen, so fern es in seiner realen Wirklichkeit außer Gott, also als verwirklicht in der Welt gedacht wird: und es ist nach dem Einzelnen, so fern in unserm Denken die allgemeine Erkenntniß die Einzelerkenntniß voraussetzt, und nur aus dieser gewonnen werden kann. —

§. 84.

Das also ist die Lösung des Problems des Allgemeinen und Einzelnen, wie sie der christliche Standpunct darbietet. Hienach bewegt sich die höhere Wissenschaft, so fern sie in der Region des Allgemeinen heimisch ist, stets auf objectivem Boden, ebenso wie die empirischen Wissenschaften: beiden ist ihr Zusammenhang mit der Objectivität gewahrt; und wie das Allgemeine und Einzelne wesentlich zu einander gehören, und keines das andere in seiner eigenthümlichen Bedeutung beeinträchtigt: so wird auch die speculative Wissenschaft nicht von der empirischen, und diese nicht von jener verdrängt, beide wirken vielmehr zusammen zur Herstellung des Einen großen Ganzen der Wissenschaft. — Wenn nun aber diese Versöhnung des Allgemeinen und Einzelnen das zweite Moment ist, wodurch sich die christliche Speculation gegenüber den beiden Gegensätzen des Irrthums als die wahre Mitte zwischen beiden charakterisirt: so ist dieses auch in einem dritten Puncte der Fall, der sich auf das Verhältniß zwischen Object und Subject in der menschlichen Erkenntniß bezieht. Wenn nämlich der Idealismus die Spontaneität, der Empirismus dagegen die Receptivität des menschlichen Erkennens ausschließlich geltend macht: so vereinigt der christliche Standpunct auch diese beiden Momente miteinander. Hienach ist jede Erkenntniß zuvörderst dadurch bedingt, daß das Object derselben sich dem Geiste manifestirt, und demselben sich zur Erkenntniß gleichsam darbietet, damit er es geistig in sich aufnehme. Ohne ein solches, ohne Zuthun unseres eigenen Denkens uns gegebenes und sich uns manifestirendes Object ist gar keine Erkenntniß möglich. Eine Erkenntniß rein aus sich selbst zu erzeugen, dazu ist ein endliches, relatives Erkennen wesentlich nicht befähigt. Unser Erkennen und Denken ist also in so fern wesentlich receptiv. Aber auch umgekehrt ist keine Erkenntniß denkbar, wenn dem sich darbietenden Objecte der erkennende Geist nicht selbstthätig entgegenkommt, und es durch eigene Thätigkeit geistig in sich aufnimmt. Ein bloß passives Verhalten des erkennenden Subjectes gegenüber dem Objecte ist schlechterdings unzulässig. Das Erkennen ist eben wesentlich eine Thätigkeit des Geistes, ebenso wie das Wollen; und darum steht eine reine Passivität mit seinem Wesen selbst im Widerspruche. In so fern hat demnach unser Erkennen und Denken auch wesentlich den Charakter der Spontaneität. Jede Erkenntniß des Menschen, von welcher Art sie auch immer sein möge, ist mithin das Product einer Wechselbeziehung und Wechselwirkung zwischen einem ohne Zuthun des erkennenden Subjectes gegebenen Objecte und dem erkennenden Subjecte selbst, und in Folge dessen kommt jede Erkenntniß nur dadurch zu Stande, daß das entsprechende Object sich dem Geiste irgendwie manifestirt, und dann der Geist selbstthätig das also sich manifestirende Object erkennend in sich aufnimmt. So bildet sich der Geist das Object in der Erkenntniß gewissermassen geistig ein, und ist die Erkenntniß selbst Nichts anderes, als das ideale Bild des erkannten Objectes im Geiste. Der Geist nimmt im

Erkennen gewissermassen die Form des erkannten Objectes an, und zwar in der Art, wie es das respective Vermögen, mit welchem er erkennt, erheischt, und wird so gleichsam selbst ideel alles das, was er erkennt. — Hieraus folgt nun von selbst, daß, da unser Denken durchgehends durch die Objectivität bedingt und bestimmt ist, dasselbe nothwendig ein höheres Denken voraussetzt, welches die Objectivität zuerst gedacht, und, in's Dasein gesetzt, unserm Erkennen dargeboten hat. Es ist daher unser Denken wesentlich nur ein Nachdenken desjenigen, was uns von einem höheren Denken vorgedacht, und zum Nachdenken dargeboten worden ist. Aber dieses Nachdenken ist wesentlich nicht ein bloß passives Aufnehmen dessen, was dem Erkennen sich darbietet, es ist vielmehr ein selbstthätiges Entgegenkommen, ein Eindringen in das Dargebotene, und eben dadurch ist es ermöglicht, daß auch die freie Selbstbestimmung auf das Denken einfließen könne, was nicht der Fall wäre, wenn das Erkennen ein rein passives Verhalten gegenüber dem Objecte involviren würde. Und gerade dieser Einfluß der Freiheit auf das menschliche Erkennen und Denken ist eines der wichtigsten Momente im geistigen Leben des Menschen. Denn dadurch wird nicht bloß das Denken ebenso, wie das Wollen, in den Lichtkreis des sittlichen Gesetzes hereingezogen, sondern es ist dieses auch der einzig denkbare Erklärungsgrund für die Möglichkeit des Irrthums. Die Gesetze des Denkens sind nämlich an und für sich für dasselbe schlechterdings nöthigend, und der Geist müßte daher an der Hand dieser Gesetze nothwendig zur Wahrheit gelangen, wenn nicht das Denken auch noch unter einem andern bestimmenden Einfluß stünde, der den Gang des Denkens beliebig entweder in der rechten Bahn zu halten, oder aber aus derselben hinauszuwerfen vermöchte. Und das ist eben der Einfluß des freien Willens. So stimmt auch in dieser Beziehung der christliche Standpunkt mit der Wirklichkeit und mit der Erfahrung überein, und gewährt genügenden Aufschluß über die Erscheinungen, die in diesem Gebiete uns gegenüber treten. —

An dieses dritte Moment des christlichen Standpunctes schließt sich nun unmittelbar ein viertes an, welches von nicht geringerer Bedeutung ist, als die vorausgehenden. Wir haben gehört, daß der Idealismus wesentlich darauf ausgeht, den erkennenden Geist von dem sinnlichen Gebiete möglichst abzulösen, und ihn dafür in seinem Erkennen nach jeder Beziehung hin mit dem Idealen in möglichst unmittelbare Lebensverbindung zu bringen. Die Verbindung des Geistes mit dem Sinnlichen und Materiellen ist eine nichtseinsollende, und darum aufzuhebende. Nur mit dem Idealen steht der Geist von Natur aus in unmittelbarem Lebensverbande, und dieser soll durch die mystische Schauung wieder vollkommen zur Geltung gebracht werden, nachdem er durch das Herabsinken des Geistes in die Materie getrübt und geschwächt worden ist. — Im Gegensatze zu dieser Anschauung stellt dagegen der Empirismus die Behauptung auf, daß der erkennende Geist von Natur aus in gar keinem unmittelbaren Zusammenhange mit dem Idealen stehe, sondern

vielmehr in seinem Erkennen von Natur aus nur mit dem sinnlichen Bereiche unmittelbar communicire. Was dort das Naturwidrige ist, das ist hier das einzig Naturgemäße. Ein natürlicher unmittelbarer Rapport des erkennenden Geistes mit dem Idealen dagegen wird schlechterdings in Abrede gestellt. — Die Wahrheit kann offenbar auch hier wiederum nur in der Mitte liegen, und darum ist es der christliche Standpunct allein, welcher die erwähnten zwei Gegensätze versöhnen, und das in der Mitte zwischen beiden liegende wahre Erkenntnißprincip gewinnen kann. Hienach liegt in jeder der beiden ebenerwähnten Auffassungsweisen etwas Wahres, und etwas Falsches. Der Idealismus ist darin im Rechte, daß er den menschlichen Geist in seinem Erkennen in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Idealen bringt, und zwar so, daß dieser Zusammenhang als ein natürlicher, nicht als ein zufälliger sich charakterisirt: — er irrt aber darin, daß er darüber den unmittelbaren natürlichen Zusammenhang des erkennenden Geistes mit dem Sinnlichen fallen läßt, und ihn, da er ihn als thatsächliche Erscheinung doch nicht in Abrede stellen kann, als etwas nichtseinsollendes, als etwas widernatürliches bezeichnet, woraus dann von selbst hervorgeht, daß alle und jede ideale Erkenntniß eine gleich unmittelbare ist. Der Empirismus dagegen steht in so fern auf dem Standpuncte der Wahrheit, als er den unmittelbaren Zusammenhang des menschlichen Erkennens mit dem Sinnlichen nicht bloß überhaupt festhält, sondern ihn auch als etwas Natürliches und Normales auffaßt; er befindet sich aber in so fern im Irrthum, als er darüber jeden unmittelbaren natürlichen Zusammenhang des Erkennens mit dem Idealen in Abrede stellt, und so die übersinnliche Erkenntniß, falls er eine solche noch als möglich annimmt, als eine ausschließlich durch die Erfahrung vermittelte betrachtet. Die Wahrheit ist diese, daß der Geist in seinem Erkennen von Natur aus mit beiden in unmittelbarem Lebensrapport stehe, mit dem Idealen, und mit dem Empirischen, und es kann daher nur die Frage sein, wie dieses beiderseitige Verhältniß aufzufassen, und des Nähern zu begründen sei. —

§. 85.

Es ist klar, daß bei der Erörterung dieser Frage Alles darauf ankommt, zu untersuchen, welches denn die Grundbedingungen seien, unter welchen uns die Gewinnung einer übersinnlichen Erkenntniß überhaupt möglich sei. Denn je nachdem das Resultat dieser Untersuchung sich gestaltet, muß auch die erwähnte Frage dadurch ihre entsprechende Lösung finden. In der That konnten auch nur daraus, daß diese Bedingungen nach der einen oder nach der andern Seite hin entweder gänzlich verkannt, oder in ihrer vollen Bedeutung verkümmert wurden, die oben erwähnten einseitigen Erkenntnißsysteme resultiren. — Fassen wir nun aber die übersinnliche Erkenntniß, soweit sie sich vorläufig auf das Gebiet des Endlichen bezieht, näher in's Auge, so läßt

es sich nicht verkennen, daß dieselbe das Wahre, Gute und Schöne, das uns im Gebiete der Erscheinungswelt gegenübertritt, zum Gegenstande habe. Aber wahr, gut und schön sind die Dinge nur in so fern und in so weit, als sie mit der absoluten Wahrheit, Güte und Schönheit in Harmonie stehen. Sollen wir also die Dinge in ihrer objectiven Wahrheit, Güte und Schönheit erkennen, sollen wir über das Wahre, Gute und Schöne in den Erscheinungen des empirischen Daseins urtheilen, und das Wahre, Gute und Schöne von dem Nichtwahren, Nichtguten und Nichtschönen unterscheiden können: so ist zu diesem Behufe in unserm Geiste nothwendig eine unmittelbare, primitive Idee von der absoluten Wahrheit, Güte und Schönheit vorausgesetzt; denn ohne diese vermöchten wir nie das Conformitäts- oder Difformitätsverhältniß der Erscheinungen zu der absoluten Regel alles Wahren, Guten und Schönen zu erkennen, und darum auch nie über die Wahrheit, Güte und Schönheit der Dinge zu urtheilen. Das Gleiche gilt natürlicherweise auch von dem Sein der Dinge, so fern wir auch in dieser Beziehung das Seiende von dem Nichtseienden nicht zu unterscheiden, und darum auch kein Urtheil über das Sein der Dinge zu fällen im Stande wären, wenn wir nicht in uns von Natur aus eine primitive Idee von dem absoluten Sein, als der absoluten Regel alles Seins, trügen. In der That, um über alle die eben erwähnten Momente urtheilen zu können, bedürfen wir einer unveränderlichen Regel unsers Urtheils, und diese Regel muß uns unmittelbar gegenwärtig sein; denn eine Regel, die uns ferne liegt, ist für uns unbrauchbar und ohne Nutzen. Da nun unser eigenes Sein diese Regel nicht sein kann, theils weil wir selbst veränderlich sind, theils weil wir für die Beurtheilung unser selbst ebenfalls einer solchen Regel bedürfen, so muß dieselbe das in sich unveränderliche, absolute Sein selbst sein, und dieses muß daher in einer primitiven Idee unserm Geiste von Natur aus unmittelbar gegenwärtig sein. Eine weitere Thatsache, die wir im Gebiete unserer höhern Erkenntniß vorfinden, ist diese, daß wir auch die Grade der Güte und Schönheit in den uns gegenübertretenden Erscheinungen des empirischen Daseins zu untersuchen, und zu entscheiden im Stande sind, welches von mehreren gegebenen Objecten das bessere oder minder gute, das schönere oder minder schöne, welche von mehreren Handlungen vortrefflicher oder minder anerkennenswerth sei. Besser und vollkommener als ein anderes ist aber etwas nur in so ferne, als es sich mehr dem Besten und Vollkommensten in seiner Art annähert, als das andere, und das Gleiche gilt auch umgekehrt. Wenn wir also die Grade der Güte, Schönheit und Vollkommenheit in den gegebenen Objecten der Erscheinungswelt erkennen sollen, so ist dazu nothwendig die Idee des Besten, Schönsten und Vollkommensten in unserm Geiste vorausgesetzt. Und da wir, wie gesagt, zu jener Erkenntniß wirklich von Natur aus befähigt sind: so muß also auch in der That von Natur aus die primitive Idee des absolut Schönen, Guten und Vollkommenen unmittelbar in uns vorhanden sein. — Noch mehr. Unser

höheres Erkennen enthält nothwendige und unveränderliche Wahrheiten, und wir erkennen diese nicht blos, insoferne sie Wahrheiten sind, sondern wir erkennen sie auch in dieser ihrer Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit. Diese Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit können wir nun aber nicht durch die äußern Dinge oder durch uns selbst erkennen, weil hier überall nur Zufälligkeit und Veränderlichkeit ist. Wir müssen sie somit durch ein anderes in sich nothwendiges und unveränderliches, also durch das göttliche Sein erkennen, in welchem jene Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit der Wahrheit gründet, und dieses Sein muß daher unserm Geiste in einer primitiven Idee von Natur aus unmittelbar gegenwärtig sein, damit jene Erkenntniß uns überhaupt möglich sei. —

Gilt das bisher Gesagte von unserer übersinnlichen Erkenntniß, soweit sie sich zunächst auf den Bereich des Endlichen bezieht, so haben wir schon früher Gelegenheit gehabt, nachzuweisen, daß eine vermittelte Erkenntniß Gottes schlechterdings unmöglich sei, ohne Voraussetzung einer primitiven Idee von dem göttlichen Sein. Denn, wie wir gehört haben, läßt sich von den Dingen der Erscheinungswelt nicht auf Gott als das absolute, nothwendige und unendliche Wesen hinüberschließen, wenn jene Dinge nicht zuvor als in sich zufällig, relativ und endlich erkannt werden, und diese Erkenntniß setzt nothwendig die unmittelbare primitive Idee von Gott als dem absoluten, nothwendigen und unendlichen Sein voraus, weil die Eigenschaft der Endlichkeit, Zufälligkeit und Relativität eine negative Bestimmung ist, und das Negative nur durch das Positive, das es negirt, erkennbar ist. So ist also die erste Grundbedingung aller übersinnlichen Erkenntniß im Menschen eine unmittelbare primitive Idee von Gott, die als solche von Natur aus dem menschlichen Geiste eigen ist. Ohne sie ist alle anderweitige ideale Erkenntniß schlechterdings unmöglich.

§. 86.

Aber das ist eben nur die Eine Grundbedingung. Sie allein würde für die menschliche Erkenntniß ohne allen Werth sein, wenn nicht mit ihr auch noch eine zweite sich verbinden würde. Wir haben oben gehört, daß das Ideale nach der Form der Allgemeinheit, die ihm eigen ist, nicht außer einem Verstande, der es als allgemein denkt, sich vorfinden könne, daß also das Allgemeine als solches nur in dem göttlichen, und, wenn wir von andern möglichen Intelligenzen absehen, in dem menschlichen Verstande zu suchen und zu finden sei. In der realen Wirklichkeit, außer dem göttlichen und menschlichen Verstande ist das Allgemeine als Allgemeines nicht wirklich, weder über den einzelnen Dingen, noch in denselben. In dieser Beziehung ist es blos nach seinem Inhalt objectiv real, und zwar so, daß dieser Inhalt dem Einzelnen immanent ist, und dessen Wesen bildet. Daraus folgt, daß das

Ideale, soweit es im Bereiche des Endlichen liegt, in der wirklichen Objectivität, also außer Gott, nicht außer dem Empirischen zu suchen sei, daß es vielmehr gerade im Empirischen verwirklicht ist, und daher in demselben zur Erscheinung tritt. Die Idee, die in Gott ist, ist in dem einzelnen empirischen Wesen verwirklicht, insofern nämlich, als dasselbe nach dem Vorbilde jener Idee in's Dasein gesetzt ist. Das Wesen des empirisch Einzelnen ist mithin das Ektyp des Prototyps der göttlichen Idee; und indem nun dieses Wesen in der ihm eigenthümlichen empirischen Erscheinung sich manifestirt, offenbart sich hierin auch die Idee, die jenem Wesen zu Grunde liegt und dessen Vorbild ist. So ist die ganze Erscheinungswelt das reale Abbild der göttlichen Idee; aber eben weil Gott es ist, der die Erscheinungswelt als reales Abbild seiner Idee in's Dasein gesetzt hat, hat er zugleich auch sich selbst in ihr geoffenbart, und Alles in der Welt weist auf ihn als auf seine höchste Ursache hin. —

Dieses vorausgesetzt, wird es nun nicht mehr schwer sein, die zweite Grundbedingung aller idealen Erkenntniß im Menschen aufzufinden. Die übersinnliche oder ideale Erkenntniß hat offenbar zunächst zum Inhalte die Ideen, die den Dingen der realen Erscheinungswelt zu Grunde liegen, sowie die wesentlichen Beziehungen, die in diesen Ideen gelegen sind. Aber diese Ideen sind, wie eben gezeigt worden, abgesehen von dem göttlichen Verstande, in welchem sie entspringen, in der realen Wirklichkeit nicht außer dem Empirischen, sie sind vielmehr blos in diesem wirklich, und sind insofern das Wesen desselben. Daher muß sich die eben gegebene Bestimmung des Inhaltes der idealen Erkenntniß in genauerer Fassung dahin modificiren, daß dieselbe zunächst das Wesen, die wesentlichen Eigenschaften, Beziehungen und Gesetze der empirischen Objecte der Erscheinungswelt zum Gegenstande, beziehungsweise zum Inhalt hat. Da nun aber den früher entwickelten Grundsätzen zufolge jedwelche Erkenntniß nur dadurch möglich ist, daß das entsprechende Object sich dem Geiste manifestirt, und derselbe dann das also sich manifestirende Object selbstthätig in sich aufnimmt, so muß dieses Princip auch hier seine Anwendung finden. Das Wesen der Dinge muß mit dem, was in ihm gelegen ist, dem Geiste sich offenbaren, damit dieser es dann in seine Erkenntniß einsetzen könne. Das Wesen der Dinge offenbart sich aber in der Erscheinung, in welcher uns die Dinge gegenübertreten; denn die Erscheinung ist nur die reale Selbstäußerung des Wesens, das ihr zu Grunde liegt. Durch die Erscheinung und aus derselben muß also der Geist das Wesen der Dinge erkennen: nur von ihr aus kann er zu dem vordringen, was ihr unterliegt. Allein die Erscheinung kann blos in der Erfahrung und durch dieselbe vom Geiste wahrgenommen werden; denn in der Erfahrung erkennt ja der Geist die Dinge nach der Erscheinung, in welcher sie ihm wirklich gegenübertreten. Ohne die Erfahrung würde das Feld der Erscheinungen dem menschlichen Geiste ewig verschlossen bleiben. Und darum ist die ideale Erkenntniß des Menschen, soweit sie sich zunächst auf das Wesen und die wesentlichen Be-

ziehungen der Dinge erstreckt, wesentlich durch die Erfahrung bedingt, und zwar nicht in der Weise, daß die Erfahrung etwa blos die gelegenheitliche Ursache wäre, auf welche hin der Geist in den Bereich des Idealen sich zu erheben vermöchte, sondern vielmehr so, daß der Geist aus der Erfahrung die ideale Erkenntniß gewinnt, daß die Erfahrung ihm den Gegenstand dieser Erkenntniß zunächst zuführt, und somit die unmittelbare und primitive Quelle jener Erkenntniß ist. — Und was von dem einen Objecte der idealen Erkenntniß gilt, das gilt in entsprechender Weise auch von dem andern. Es bezieht sich nämlich die höhere Erkenntniß nicht blos auf das Wesen und die wesentlichen Beziehungen der empirischen Dinge, sondern sie erhebt sich auch zum höchsten Grunde alles Seins, zu Gott. Da nun auch hier das allgemeine Princip der Erkenntniß, nach welchem zur Erkenntniß eines Wesens die Selbstoffenbarung desselben an den Geist nothwendig vorausgesetzt ist, seine Anwendung finden muß, Gott aber, wie oben erwähnt worden, eben in der empirischen Welt sich geoffenbart hat, so kann der Geist nur auf der Grundlage dieser empirischen Welt, so fern Gott sich in ihr geoffenbart hat, zur vermittelten Erkenntniß Gottes sich erheben. Die empirische Welt und die Dinge in ihr sind aber nach ihrer Erscheinung und nach ihrem Wesen nur durch das Medium der Erfahrung dem menschlichen Geiste zugänglich, und darum ist auch in Bezug auf die vermittelte Erkenntniß Gottes die Erfahrung die unumgänglich nothwendige Brücke, um zu derselben zu gelangen. — Das letzte Resultat dieser Entwicklung ist somit dieses, daß die Erfahrung die zweite wesentliche Grundbedingung für alle idealen Erkenntnisse ist, und zwar, wie wir bereits erwähnt haben, nicht in der untergeordneten, accidentellen Weise, wie sie auch der Idealismus als solche gelten läßt, sondern so, daß sie einen directen Einfluß auf den Inhalt jener Erkenntniß ausübt, indem dieser entweder aus ihr, oder doch durch sie gewonnen wird. —

§. 87.

Damit ist nun jenes Problem, welches uns hier zunächst zur Untersuchung vorgelegen ist, gelöst; wir haben die Grundbedingungen jeder idealen Erkenntniß im Menschen kennen gelernt. Die erste Bedingung ist eine primitive unmittelbare Idee von Gott als dem absoluten, allervollkommensten Sein, als der unendlichen Wahrheit, Güte und Schönheit; die zweite Bedingung dagegen ist die Erfahrung, so fern aus ihr und durch sie jede übersinnliche Erkenntniß unter Vermittlung der primitiven Gottesidee gewonnen wird. An diese beiden Grundbedingungen ist der gesammte höhere Erkenntnißproceß des Menschen wesentlich gebunden; würde die eine oder die andere von beiden mangeln, so würde derselbe geradezu unmöglich sein. Wenn Gott selbst, wie wir bereits gehört haben, in Bezug auf das menschliche Erkennen das objective Erkenntnißprincip ist, in sofern wir nur dasjenige erkennen und denken können, was

er uns zuerst vorgedacht, und in der realen Welt, die er in's Dasein gesetzt, zum Nachdenken dargeboten hat, damit wir dadurch zuletzt zur Erkenntniß seiner selbst gelangen möchten, so ist die primitive Idee von Gott, die von Natur aus in unserm Geiste sich vorfindet, das subjective Erkenntnißprincip, so fern ohne sie das in der empirischen Welt verwirklichte Ideale uns nicht zugänglich wäre, und wir daher ohne sie auch nicht zur vermittelten Erkenntniß Gottes uns zu erheben vermöchten.

Daher kann diese Idee mit vollem Rechte als das höhere Licht des menschlichen Geistes bezeichnet werden, welches ihm das Uebersinnliche in analoger Weise erkennbar macht, wie das Licht der Sonne dem Auge die Wahrnehmung des Sinnlichen ermöglicht. Gott ist in der That die Sonne der Geister, und das höhere Licht, das von ihm aus in diese einstrahlt, schließt ihnen das ganze Bereich der idealen Erkenntniß auf, das ihnen ohne dieses Licht für immer verschlossen bleiben müßte. Aber wie das Sinnliche ungeachtet des Lichtes der Sonne, das es beleuchtet, doch nie wahrgenommen werden könnte, wenn das Organ fehlen würde, durch welches mittelst des Lichtes der sinnliche Gegenstand zur Wahrnehmung kommt: so wäre auch hier die primitive Gottesidee an sich unzureichend zur Ermöglichung der idealen Erkenntniß, wenn nicht in der Erfahrung das Object dieser Erkenntniß selbst an den Geist herankäme, und ihm sich unmittelbar zur Erkenntniß darböte. Beide Bedingungen zugleich ermöglichen also dem Geiste die höhere Erkenntniß, keine würde ohne die andere dem erwähnten Zwecke genügen. —

Und damit ist denn nun zugleich auch die Wahrheit der oben aufgestellten Behauptung erwiesen, daß nemlich der erkennende Geist in seinem Erkennen von Natur aus sowohl mit dem Idealen, als auch mit dem Empirisch-sinnlichen in unmittelbarem Zusammenhange stehe, sowie die Art und Weise angedeutet, wie dieser unmittelbare Zusammenhang aufzufassen sei. Mit dem Idealen steht der Geist in unmittelbarem Zusammenhange vor Allem in so ferne, als er in der primitiven Gottesidee mit Gott in unvermitteltem Lebensverbande sich befindet. Diese primitive Gottesidee ist nämlich nicht etwa als ein bloßes Vermögen, sondern als ein wirklicher Lebensact des Geistes zu denken; denn keine wirkliche Idee ist, wie wir gehört haben, möglich, ohne die eigene Thätigkeit des Geistes, in welchem sie sich vorfindet. Ebenso ist sie aber auch nicht als ein Product dieser Thätigkeit des Geistes allein zu betrachten; vielmehr ist auch für sie das andere wesentliche Moment, welches zur Herstellung jedwelcher Erkenntniß nothwendig ist, erforderlich, nämlich die Selbstoffenbarung des Erkenntnißobjectes an den erkennenden Geist. Indem also Gott sich unmittelbar dem menschlichen Geiste offenbart, und dieser in selbsteigener Thätigkeit das also sich manifestirende göttliche Sein in seine Erkenntniß aufnimmt: resultirt in ihm unmittelbar jene primitive Gottesidee, und so steht er in derselben wirklich von Natur aus in unmittelbarem Lebensverbande mit Gott. Aber gerade dadurch, daß der Geist von Natur aus die primitive

Gottesidee in sich trägt, ist er auch in Stand gesetzt, mit gleicher Unmittelbarkeit das Ideale, das im Bereich der endlichen Dinge aus der Erscheinung hervorleuchtet, in sich aufzunehmen. Freilich muß ihm hier die Erscheinung erst durch die Erfahrung vermittelt sein, allein unter dieser Voraussetzung hat er nichts anderes mehr nöthig, um das Ideale, das dieser Erscheinung zu Grunde liegt, in sich aufzunehmen, und seiner inne zu werden. Und so steht der erkennende Geist nicht blos mit Gott, sondern auch mit dem Idealen, welches, und in so ferne es in den geschaffenen Dingen verwirklicht ist, in unmittelbarem Zusammenhange, und waltet beiderseits nur der Unterschied ob, daß in Bezug auf das Ideale in den geschaffenen Dingen die Erfahrung vorausgesetzt ist, während dieses in der primitiven Gottesidee nicht der Fall ist, weßhalb hier die Unmittelbarkeit noch höher gesteigert ist, als dort. — Aber eben weil in Bezug auf die Erkenntniß des Idealen, das in den endlichen Dingen verwirklicht ist, die Erfahrung wesentlich vorausgesetzt ist, und zwar als vermittelnde Quelle dieser Erkenntniß: so ist der unmittelbare Zusammenhang, in welchem der erkennende Geist mittelst der Erfahrung mit dem Sinnlich-empirischen steht, nicht ein widernatürlicher, sondern ein solcher, der a priori durch die Natur des menschlichen Geistes und seines Erkennens gefordert ist. Er ist für ihn an sich kein Uebel, sondern ein natürliches Gut, das ihm zu höhern Zwecken dienstbar ist. So ragt der erkennende Geist vermöge seiner Natur unmittelbar in zwei Gebiete hinein, indem er auf der Einen Seite mit dem Idealen, und auf der andern mit der Erfahrungswelt in natürlichem Lebensrapporte steht, und dadurch ist, wie wir gehört haben, sein ganzes höheres Erkenntnißleben bedingt. —

§. 88.

Hiemit ergibt sich denn nun zunächst die Frage, auf welche Weise denn auf den erwähnten zwei wesentlichen Grundlagen der höhere Erkenntnißproceß des Menschen sich in der Wirklichkeit gestalte. — Wenn wir die besondern Momente, die in dem Erkenntnißvermögen des Menschen gelegen sind, näher in's Auge fassen, so begegnet uns auf der untersten Stufe das Vorstellungsvermögen. In der Vorstellung nun erfaßt der Geist die Objecte, welche ihm die äußere und innere Erfahrung darbietet, nach der Erscheinung, in welcher sie ihm zunächst gegenübertreten. Ueber die unmittelbare Erscheinung hinaus reicht die Vorstellung an und für sich nicht. Aber wir haben schon gehört, daß in dieser Erscheinung sich das Wesen der erscheinenden Dinge manifestirt, so fern die Erscheinung nichts anderes ist, als die reale Selbstäußerung des unterliegenden Wesens. Und darum ist in dieser Erscheinung, wie sie in der Vorstellung in die Erkenntniß aufgenommen wird, dem Geiste unmittelbar die Möglichkeit dargeboten, unter der Voraussetzung der primitiven Gottesidee hinter den der Erscheinung unterliegenden Grund zu kommen, also zum er-

scheinenden Wesen vorzudringen. — Um jedoch zu diesem Ziele wirklich zu gelangen, ist wiederum ein höheres Vermögen des Geistes vorausgesetzt, welches in unmittelbarer Beziehung steht zu dem in der Erscheinung sich offenbarenden Idealen. Und das ist die Vernunft, eben jenes Vermögen, in welchem auch die primitive Gottesidee ihren Sitz hat. In der Vernunft also vernimmt der Geist unmittelbar vor Allem das göttliche Sein, das, und in so fern es ihm unmittelbar gegenwärtig ist; aber eben dadurch, daß sie das göttliche Sein vernimmt, ist die Vernunft, wie bereits oben angedeutet worden, auch in den Stand gesetzt, mit gleicher Unmittelbarkeit jenes Ideale zu vernehmen, das in der Erscheinung sich offenbart, und zwar nach der ganzen möglichen Vollkommenheit, die es gemäß seinem in dem göttlichen Verstande gelegenen Prototyp besitzen kann und besitzen soll. Und die hieraus in der Vernunft resultirende Erkenntniß ist im Gegensatz zur Vorstellung die Idee. Wie mithin die Vorstellung, an und für sich betrachtet, noch unmittelbare Erkenntniß ist, so ist es auch die Idee; denn die Vernunft vernimmt, wie gesagt, nicht blos unmittelbar das göttliche Sein, sondern sie dringt auch unmittelbar zu dem der Erscheinung zu Grunde liegenden Ueberſinnlichen vor, und nimmt dasselbe unvermittelt in sich auf. Und wie in der Vorstellung an und für sich noch Nichts unterschieden, sondern das Erscheinende nach seiner Erscheinung als einheitliches Ganzes wahrgenommen wird, so sind auch in der Idee die Momente des Idealen noch ungeschieden von einander; die Vernunft vernimmt das Uebersinnliche als volle, lebendige, ununterschiedene Einheit. So ist die Idee analog zur Vorstellung das unmittelbare Innewerden des Uebersinnlichen nach der einheitlichen Totalität seiner Momente, und nach seiner ganzen möglichen Vollkommenheit. Die Vernunft ist daher in analoger Weise mit Ideen angefüllt, wie das Vorstellungsvermögen mit Vorstellungen, und im Bereiche dieser Ideen steht die primitive Gottesidee als die Centralidee da, um welche sich alle übrigen relativen Ideen peripherisch anschließen. —

Allein damit ist nun die menschliche Erkenntniß erst eingeleitet, noch nicht zur Vollendung gebracht. Die Vorstellung als bloße Wahrnehmung der Dinge nach der Erscheinung, in der sie sich gegenwärtig kundgeben, ist an und für sich noch keine bewußte Erkenntniß, und ebenso verhält es sich auch mit der Idee. Beide haben, an und für sich genommen, wesentlich bloß den Character einer d i r e k t e n, noch nicht reflexen oder bewußten Erkenntniß. Und doch ist die Erkenntniß erst dann volle Erkenntniß, wenn sie zur bewußten Erkenntniß geworden ist. Darum steht denn zwischen Vorstellungsvermögen und Vernunft mitten inne der Verstand, und in ihm gelangt der höhere Erkenntnißproceß des Menschen zur Vollendung. Der Verstand ist zunächst jenes Vermögen, welches dasjenige, was in Idee und Vorstellung nur wahrgenommen wird, zur reflexen oder bewußten Erkenntniß erhebt, und so den Proceß der Erkenntniß in dieser Beziehung zum Abschluß bringt. Aber das ist erst die Vorbereitung seiner höhern Function, die ihm im

Gegensatze zum Vorstellungsvermögen und zur Vernunft wesentlich eigen ist. Und diese besteht darin, daß er dasjenige, was in Idee und Vorstellung dem Geiste sich darbietet, im Bewußtsein auch zur begrifflichen Erkenntniß erhebt, und diese Function des Verstandes erheischt eine nähere Betrachtung. —

§. 89.

Ist der Begriff im Allgemeinen jener Gedanke, in welchem die grundwesentlichen Merkmale von Erkenntnißobjecten einheitlich und für sich gedacht werden, so sieht man leicht, daß der Begriff wesentlich abstrakte Erkenntniß ist, weil eben in ihm die Wesenheiten der respectiven Erkenntnißobjecte nicht in Verbindung mit diesen selbst, sondern frei von der Vermischung mit dem Concreten gedacht werden. Aber ebenso ergibt sich aus der erwähnten Bestimmung auch dieses, daß, wenn eine begriffliche Erkenntniß möglich sein soll, dasjenige, was begrifflich erfaßt werden soll, zuerst in den Geist aufgenommen sein muß, und da dieses eben in der Vorstellung einerseits und in der Idee anderseits geschieht, so setzt also der Begriff auf der einen Seite die Vorstellung, und auf der andern die Idee nothwendig voraus, und ist somit wesentlich nicht unmittelbare, sondern vermittelte Erkenntniß, vermittelt einerseits durch die Vorstellung und anderseits durch die Idee. Und darum kann er auch sowohl aus dem einen, als auch aus dem andern dieser beiden vermittelnden Glieder gewonnen werden. Der Verstand kann der Vorstellung sich zuwenden, resp. auf die in der Vorstellung sich darbietenden Objecte reflectiren, um mittelst der Analyse ihrer Merkmale zu den Wesenheiten derselben vorzudringen, und dadurch, daß er diese für sich denkt, die begriffliche Erkenntniß derselben zu gewinnen. Er kann aber auch zur Idee sich erheben, und dadurch, daß er die in ihr einheitlich gelegenen Momente ihres Inhaltes analysirt und wieder verbindet, zum Begriff desjenigen gelangen, was in ihr sich darstellt; und wenn er dann aus dem also gewonnenen Begriffe die weitern Momente ableitet, die in demselben implicite enthalten sind, und sie ebenfalls begrifflich bestimmt, entwickelt er dadurch mehr und mehr den Reichthum des Inhaltes der Idee, und bringt sie so allmählig in immer ausgebreiteterer Weise zur vermittelten Erkenntniß. So steht also der Begriff zwischen Vorstellung und Idee mitten inne, und ist durch beide bedingt; als abstrakte Erkenntniß ist er zugleich auch wesentlich vermittelte Erkenntniß. —

Allein desungeachtet läßt es sich nicht verkennen, daß die Eigenschaft des Vermitteltseins den Begriff in Bezug auf die Stufe der Erkenntniß, die in ihm gewonnen wird, nicht hinter Idee und Vorstellung zurücksetzt. Vielmehr ist die begriffliche Erkenntniß insofern die Vollendung der gesammten menschlichen Erkenntniß: als erst in ihr der Inhalt der Idee und Vorstellung zum eigentlichen Verständniß gebracht wird. Je tiefer und ausgebreiteter der Inhalt der Vorstellung und der Idee zur begrifflichen Erkenntniß gebracht wird,

ein desto tieferes und ausgebreiteteres Verständniß wird auch von demselben gewonnen, und je weniger man es versucht, jenen Inhalt begrifflich zu bestimmen, desto unbestimmter schwimmen auch die Vorstellungen und Ideen im Bewußtsein in einander, und desto geringer ist daher auch das Verständniß ihres Inhaltes. Wenn mithin auch die Idee in Bezug auf die Fülle und Vollkommenheit ihres Inhaltes, sofern nämlich in ihr das Uebersinnliche nach der einheitlichen Totalität aller seiner Momente, und nach seiner ganzen möglichen Vollkommenheit vom Geiste vernommen wird, über dem Begriffe steht: so behauptet doch dieser wiederum den Vorrang, wie vor der Vorstellung, so auch vor der Idee, dadurch, daß in ihm beide, Vorstellung und Idee, zum Verständniß gelangen, und so für den Geist nutzbringend werden, während sie ohne dieses für ihn ganz zwecklos wären. Ohne begriffliche Erkenntniß bleibt uns der Inhalt, sowohl der Vorstellung, als auch der Idee verschlossen; nur dadurch, daß der Verstand sich diesem Inhalte zuwendet, ihn für sich in Besitz nimmt, und ihn dann im Bewußtsein so weit als möglich zu entwickeln sucht, wird dieser Inhalt unserer Erkenntniß im eigentlichen Sinne des Wortes offenbar; wir haben ihn nun nicht mehr blos überhaupt inne, sondern wir verstehen ihn auch, soweit sein Verständniß uns überhaupt ermöglicht ist, und sind so erst in den vollen Besitz desselben eingetreten. In so fern also findet der höhere Erkenntnißproceß in der begrifflichen Erkenntniß des Verstandes, wie seinen Mittelpunct, so auch seine respective Vollendung. —

Von seiner begrifflichen Erkenntniß aus schreitet dann der Verstand im Urtheil und Schluß zur Erkenntniß der Wahrheit fort, und erhebt sich so zur wissenschaftlichen Erkenntniß. Jene höchsten natürlichen Principien, die dem Verstande mit dem Begriff des Seins von selbst sich darbieten, bilden ihm die unveränderliche Grundlage seiner Schlußfolgerungen, und indem er auf dieser Grundlage in seinen Schlußfolgerungen weiter und weiter vorwärts schreitet, baut er das Gebäude der Wissenschaft auf, und kann es insoweit zum Abschluße bringen, als die Gränzen der natürlichen Erkenntniß sich ausbreiten. Wo die natürliche Erkenntnißkraft endet, da hört auch die natürliche Wissenschaft auf; — es beginnt das Mysterium. — Hiebei ist aber nicht zu fürchten, daß diese wissenschaftliche Erkenntniß des Verstandes etwa blos ein subjectives Spiel mit gewissen ihm immanenten Formen wäre; denn wie bereits früher gezeigt worden, ist all unser Denken wesentlich nur ein Nachdenken eines uns Vorgedachten, und bewegt sich demnach durchgehends auf objectivem Boden. Die natürlichen Principien des Verstandes, die ihm die Grundlage seiner Schlußfolgerungen bilden, sind wesentlich objective Principien des Seins, und eben weil sie dieses sind, sind sie auch für den Verstand Gesetze seines Denkens. Denn weil all sein Denken ein Object, also ein Sein voraussetzt, und er mithin, wenn er denkt, nur ein Sein denken kann, so kann er dieses Sein auch nur nach den ihm immanenten Principien denken, und müssen sich daher diese nothwendig auch zu Gesetzen seines Denkens gestalten, eben da-

durch, daß sie Gesetze des Seins sind. So steht der Verstand als Organ der wissenschaftlichen Erkenntniß auf sicherer Grundlage, und hat dasjenige, was er mittelst jener natürlichen Principien auf dem Wege der Schlußfolgerung als Resultat gewinnt, nicht blos subjective, sondern wahrhaft objective Bedeutung. Seine Erkenntniß ist zwar allenthalben eine vermittelte, aber deshalb nichts desto weniger eine durchgehends objective.

§. 90.

Desungeachtet aber trägt doch die Verstandeserkenntniß insofern den Charakter der Beschränktheit in sich, als sie ebenso, wie die menschliche Erkenntniß im Allgemeinen, an die Selbstoffenbarung des respectiven Objectes gebunden, und in ihrem Inhalte durch diese bedingt und bestimmt ist. Nur in so fern und in so weit vermag der Mensch das Wesen der Dinge auch zur vermittelten Erkenntniß zu erheben, als es sich in der Erscheinung offenbart. Nur wie es erscheint, kann es der Verstand begrifflich bestimmen, und nur in so weit es erscheint, kann er es zur begrifflichen Erkenntniß bringen. In so fern und in so weit es nicht erscheint, bleibt es seiner Erkenntniß verschlossen, und wenn auch der Schleier, der darüber liegt, durch Schlußfolgerung oder durch eine Hypothese in einem gewissen Grade gelüftet werden kann, so wird dadurch doch das Princip selbst nicht beeinträchtigt, indem in diesem Falle eben doch wiederum die Erscheinung die Grundlage der Schlußfolgerung oder der Hypothese bildet. Und das gilt von der begrifflichen Erkenntniß ganz im Allgemeinen, möge sie nun aus der Vorstellung, oder aus der Idee gewonnen werden. Denn auch in Bezug auf die Idee ist der Verstand nur dadurch in den Stand gesetzt, dieselbe in's Bewußtsein hereinzuführen, und sie zur begrifflichen Erkenntniß zu erheben, daß die der fraglichen Idee entsprechende Erscheinung im Gebiete der realen Welt ihm in der Erfahrung gegenübertritt, und nur in so fern und in so weit vermag er ihren Inhalt im Denken zur Entwicklung zu bringen, als die erwähnte Erscheinung ihm einen genügenden Anhaltspunct hiefür darbietet. Wo dieses nicht mehr der Fall ist, wo die Erscheinung mit den in ihr gelegenen Hinweisungen auf die Idee den Verstand gänzlich verläßt: da verschwindet für diesen auch die Möglichkeit eines weiteren Eindringens in den Inhalt dieser Idee, und wenn er dasselbe dennoch versucht, so hat er gerade in dem Augenblicke, wo er diesen Versuch wagt, den festen Boden verlassen, auf welchem er sich sicher bewegen könnte, und darum müssen die Resultate, die er auf diesem Wege gewinnt, entweder geradezu irrthümlich sein, oder sie können wenigstens nur mehr den Werth von Hypothesen in Anspruch nehmen. Sie mögen schöne Träume, geniale Anschauungen sein, aber Wahrheit und Wirklichkeit wird man ihnen nicht zusprechen können. Und doch soll die Wissenschaft ihrem Wesen gemäß nur auf das Wahre und Wirkliche abzielen, und dieses allein zum geistigen Eigen-

thum des Menschen zu erheben suchen. — Daher kommt es denn auch, daß die Ideen dem vermittelten Erkennen des Verstandes als Etwas in sich unerschöpfliches gegenüberstehen. Er vermag zwar deren Inhalt in seinem Denken mehr und mehr zu entwickeln und zum Bewußtsein zu vermitteln, aber nie vollständig das Ziel dieser seiner Thätigkeit zu erreichen, weil ihn eben über ein gewisses Maaß hinaus die in der Erscheinung gegebenen Anhaltspuncte für diese Entwicklung verlassen. Seine Erkenntniß ist und bleibt daher hier wie überall immer nur eine inadäquate; die adäquate Erkenntniß kommt blos Gott zu. Desungeachtet ist ihm aber dadurch der Fortschritt in seinem Erkennen nicht unmöglich gemacht; ein tiefer gehender Verstand kann in der Erscheinung mehr Anhaltspuncte entdecken, die ihm zur weitern Entwicklung der entsprechenden Ideen behilflich sein können, als ein anderer dieses vermag, und auch im Fortgange seiner Erkenntniß kann sein Gesichtskreis im Gebiete der Erscheinungen sich mehr und mehr erweitern, und ihm so die Grundlage darbieten für ein fortschreitend tieferes Eindringen in das Innere der Idee. Bleibt deshalb seine Erkenntniß desungeachtet noch immer eine inadäquate, so steht sie aber dennoch der adäquaten näher, als die Erkenntniß desjenigen, der nicht bis zu dieser Stufe sich erhoben hat. Und gerade diese stetige Annäherung an die adäquate Erkenntniß, wie sie Gott ausschließlich eigen ist, ist das wesentliche Ziel, welches das vermittelte Erkennen des Verstandes anstrebt, ebenso, wie die Dinge in der realen Wirklichkeit dadurch, daß sie im Fortgang ihrer Entwicklung dasjenige, was in ihrem Wesen gelegen ist, in der Erscheinung immer vollkommener zur Offenbarung bringen, mehr und mehr der Idee, welche ihrem Sein und Leben im göttlichen Verstande zu Grunde liegt, sich annähern. Freilich muß es für den Verstand auch ein höchstes Stadium dieses Fortschrittes geben, in welchem seine Erkenntniß die höchstmögliche Vollendung, die überhaupt in Bezug auf ein endliches Erkennen denkbar ist, erreichen wird. Allein dieses kann offenbar nicht in das diesseitige Leben fallen; — denn unser aller Bewußtsein spricht sich hiegegen entschieden aus; — es muß vielmehr das höchste Ziel jenes Fortschrittes in einem jenseitigen Dasein liegen. —

Und hieraus ergeben sich denn nun von selbst die bestimmenden Momente der Gotteserkenntniß, wie dieselbe dem Menschen durch seine Vernunft allein ermöglicht ist. Wie jede anderweitige Idee nur mittelst der ihr entsprechenden Erscheinung im Gebiete der realen Wirklichkeit vom Verstande zum Bewußtsein gebracht werden kann, so verhält es sich auch mit der Gottesidee. Nur dadurch, daß Gott in der Welt sich geoffenbart hat, sind wir in den Stand gesetzt, die Gottesidee zum Bewußtsein zu bringen, und so zur vermittelten Erkenntniß Gottes uns zu erheben. Aus den Dingen der realen Welt, sofern sie in ihrem Sein und Dasein, sowie in der harmonischen Ordnung, in welcher sie uns gegenübertreten, auf Gott als ihre höchste Ursache hinweisen, schließen wir auf das Dasein Gottes hinüber, und gelangen so zur vermittelten

Erkenntniß desselben. Und wie der Inhalt jeder andern Idee vom Verstande nur in so weit im Denken entwickelt und zum Verständniß gebracht werden kann, als die derselben entsprechende Erscheinung in der realen Welt uns hiezu eine genügende Grundlage darbietet: so vermögen wir auch die Gottesidee einestheils überhaupt nur auf der Grundlage der Offenbarung Gottes in den Dingen der Welt zur Entwicklung zu bringen, und andererseits dieselbe nur in so weit zur vermittelten Erkenntniß zu erheben, als die reale Welt, sofern Gott sich in ihr offenbart, uns zum genügenden Anhaltspuncte dienen kann. Wo dieser Anhaltspunct uns verläßt, oder als ungenügend sich erweist, da findet die vermittelte Erkenntniß Gottes ihre Gränze, und vom Standpuncte der bloßen Vernunft aus läßt sich dieselbe nicht mehr weiter führen. Was überdem noch in dem göttlichen Wesen gelegen ist, das kann uns blos durch positive göttliche Offenbarung zur Erkenntniß kommen. Aber ist es uns auf diesem Wege zur Erkenntniß gekommen, so kann nun auch dasjenige, was in den Dingen der Welt darauf hinweist, jedoch an und für sich schlechterdings ungenügend ist, uns zur Erkenntniß desselben zu führen, uns einen Anhaltspunkt darbieten, um auch das Geoffenbarte in einem gewissen Grade zur speculativen Erkenntniß zu vermitteln, wenn es auch nie möglich ist, das Mysterium vollständig zu ergründen, wie wir denn überhaupt Gott, als das unendliche Wesen, auch in jenen Momenten nicht zu begreifen vermögen, die unserer natürlichen Vernunft auf dem eben bezeichneten Wege zugänglich sind. —

§. 91.

Das also ist der wesentliche Proceß, in welchem das höhere Erkennen des Menschen sich verläuft. Und daraus ergibt sich denn von selbst ein weiteres Moment, das den christlichen Standpunct im Gegensatze zu den beiden Gegensätzen der Speculation eben so entschieden charakterisirt, wie wir dieses im Bisherigen gefunden haben. Es betrifft dieses die Methode der wissenschaftlichen Entwicklung. Wir haben gehört, daß der Verstand, um zu einer vermittelten Erkenntniß zu gelangen, sich entweder der Vorstellung oder der Idee zuwenden könne, indem beide ihm den Inhalt der begrifflichen Erkenntniß darbieten. Insofern er nun seine Begriffe und Lehrsätze zunächst aus der Vorstellung, resp. aus der Erfahrung zu gewinnen sucht, bewegt er sich auf dem Felde der Analyse; — insofern er dagegen seine Begriffe und Lehrsätze unmittelbar aus der Idee schöpft, indem er sie aus dem Inhalte derselben ableitet, schlägt er den Weg der Synthese ein. Und darum finden auf dem christlichen Standpuncte die beiden Methoden, die analytische und die synthetische, ihre volle Berechtigung, während, wie wir gesehen haben, im Gebiete der Gegensätze immer die eine Methode die andere zu verdrängen sucht. Was aber das Verhältniß dieser beiden Methoden zu einander betrifft, so ist es klar, daß die analytische sich an und für sich vorwiegend auf die

Seite der empirischen Wissenschaften schlägt, während die synthetische vorzugsweise in den speculativen Wissenschaften zur Anwendung kommt; denn die Speculation besteht ja im Gegensatze zur bloßen Empirie wesentlich darin, daß der Verstand die Ideen zu entwickeln, und die in ihnen gelegenen Wahrheiten zu erforschen sucht. Allein wenn auch hier und dort die eine oder die andere der beiden Methoden vorwiegend ist, so kann und darf doch die andere nicht gänzlich ausgeschlossen werden: und das ist in Bezug auf die Methode wohl das hauptsächlichste Grundprincip des christlichen Standpunctes. Was zuerst die empirischen Wissenschaften betrifft, so müßten dieselben, wenn ihre Lehrsätze nicht auch mit den höchsten Ideen in Verbindung gebracht würden, alles höhere Leben und alle höhere Beziehung verlieren, und könnten zuletzt nur in einer roh materiellen Auffassungsweise der empirischen Welt enden. Darum müssen die höhern Ideen auch in das Gebiet der empirischen Wissenschaften herabgezogen, und muß der Inhalt der letztern von dem höhern Lichte derselben durchdrungen und erleuchtet werden, und da dieses zunächst nur auf dem Wege der Synthese möglich ist, so muß also auch diese in den empirischen Wissenschaften, freilich in secundärer Weise mit der Analyse sich verbinden. Das Gleiche gilt nun umgekehrt auch von den speculativen Wissenschaften. Wir haben oben gezeigt, daß eine Entwicklung der Ideen zur vermittelten Erkenntniß nur möglich ist auf der Grundlage der Erscheinungen der realen Welt, sofern in ihnen die respektiven Ideen als verwirklicht sich offenbaren. Wir haben auch gehört, daß der Verstand, sowie er diese Grundlage verläßt oder über die Anhaltspuncte derselben hinausgeht, in der Entwicklung der Ideen entweder schlechterdings dem Irrthum verfallen, oder als Resultat höchstens mehr oder minder schöne Fictionen und Utopien gewinnen könne, die mit der Wirklichkeit im Widerspruch stehen, und sich mit ihr nie vereinbaren lassen. Darum muß der Verstand auch in der Speculation beständig die Erfahrung im Auge haben, und darf über dasjenige, was er in ihr unmittelbar oder auf dem Wege der Vermittlung erkennt, nie hinausgehen. Und da eine vermittelte Erkenntniß aus der Erfahrung nur auf dem Wege der Analyse gewonnen werden kann, so muß also in der speculativen Wissenschaft mit der synthetischen Entwicklung der Idee sich immer auch die Analyse der Erfahrung verbinden, theils um die Synthese zu ermöglichen, theils um ihr als milderndes und herabstimmendes Element zur Seite zu stehen, damit diese nicht über das rechte Maaß übergreife, und zuletzt in einer nihilistisch-idealistischen Auffassungsweise der realen Welt ende. Nur wenn in solcher Weise in der Speculation mit der Synthese auch die Analyse Schritt für Schritt fortgeht, einerseits, um, wie gesagt, jene überhaupt zu ermöglichen, und andererseits, um sie auf der Bahn des Wahren zu erhalten, und vor Ausschreitungen zu bewahren, läßt sich ein wahres und befriedigendes Resultat erhoffen. Die Analyse nicht ohne die Synthese in den empirischen, und die Synthese nicht ohne die Analyse in den speculativen

Wissenschaften: das ist das Grundprincip der Methode auf dem christlichen Standpunkte. —

§. 92.

Aus der ganzen bisherigen Entwicklung geht denn nun von selbst hervor, daß auf dem christlichen Standpuncte die gesammte höhere Erkenntniß des Menschen, so weit sie eine bewußte ist, wesentlich als eine vermittelte sich darstellt, und daß demnach, weil eben die Vermittlung nur auf dem Wege der Abstraction geschehen kann, die erwähnte Erkenntniß nur eine abstractive sein kann. Nirgends characterisirt sich die bewußte höhere Erkenntniß als eine unmittelbare, nirgends reducirt sie sich auf eine unvermittelte Schauung: überall ist der Verstand in seiner Erkenntniß an jene Quellen gebunden, durch welche die Objecte der höhern Erkenntniß zunächst an den Geist herankommen, und vermag diese Objecte nur in so fern zur bewußten Erkenntniß zu vermitteln, als sie in diesen Quellen ihm zufließen. Wenn also gleich das Vorstellungsvermögen und die Vernunft ihre Objecte unmittelbar inne werden, so ist und bleibt dieses ihr unmittelbares Innewerden doch immer ein an und für sich blos directes, unbewußtes; die bewußte, reflexe Erkenntniß gehört dem Verstande allein an, und weil dieser als solcher nie unmittelbar auf das Object geht, sondern nur mittelst der erwähnten Erkenntnißquellen, so kann auch alle bewußte höhere Erkenntniß nie eine unmittelbare, sondern nur eine vermittelte, und darum abstractive sein. So ist durch den christlichen Standpunct vermöge seiner höchsten Erkenntnißprincipien der idealistische Mysticismus schlechterdings zurückgewiesen, ohne daß ihm jedoch hierüber der unmittelbare Zusammenhang des erkennenden Geistes mit dem Idealen verloren ginge, wie solches im Empirismus der Fall ist, der bekanntlich in seinem Kampfe gegen den idealistischen Mysticismus in das andere Extrem überschlägt, und nach Verwerfung aller unmittelbaren idealen Erkenntniß beim Begriffe allein stehen bleibt, der, von der Idee entblöst, kein Leben mehr in sich trägt, und daher als schlechthin todte Form sich darstellt. — Aber es ist wohl zu bemerken, daß alles dieses von dem menschlichen Erkennen bloß in so fern Giltigkeit hat, als es nach den natürlichen Gesetzen sich verläuft. Nur nach den natürlichen Gesetzen kann die bewußte höhere Erkenntniß des Menschen keine unmittelbare, sondern nur eine vermittelte, also abstractive sein. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß nicht die menschliche Erkenntniß durch ein außerordentliches Licht der göttlichen Gnade über die natürlichen Gesetze erhoben, und zu einer unmittelbaren Schauung Gottes und seiner Geheimnisse emporgeführt werden könne. Nach der Lehre des Christenthums ist uns diese Schauung als eine continuirliche für das Jenseits aufbewahrt, wo sie die Belohnung für unser diesseitiges Leben bilden wird; aber es liegt darin kein Widerspruch, daß auch im Diesseits schon

jene Schauung in gewissem Grade und auf bestimmte Augenblicke anticipirt werden könne; wenn freilich dieses ohne außerordentliche Gnadenbezeugung von Seite Gottes nicht möglich ist. Und daß darin kein Widerspruch liege, davon möchte wohl der Grund in jenem unmittelbaren Zusammenhange stehen, in welchem der erkennende Geist in der primitiven Gottesidee mit Gott steht. Denn wäre diese unmittelbare Lebensverbindung des erkennenden Geistes mit Gott nicht von Natur aus schon vorhanden, bestünde also von Natur aus eine absolute Trennung zwischen beiden, so wüßte man wohl in der That nicht, wie es möglich sei, daß der Geist, so lange er in diesem Leben sich befindet, jene ungeheure Kluft, die ihn in seinem Erkennen von Gott trennt, überschreiten, und zur unmittelbaren Schauung Gottes gelangen könne. Man kann kaum läugnen, daß dieses seinen natürlichen Verhältnissen widerstreiten würde; und doch wirkt die Gnade nicht gegen die Natur, sondern erhebt diese bloß über sich selbst, ohne daß die Natur in dieser Erhebung mit sich selbst in Widerspruch träte. — So ist also durch die bisher entwickelte Erkenntnißlehre auch der christlichen Mystik jene natürliche Grundlage untergebreitet, die sie auf Seite der menschlichen Natur voraussetzt, und sie stellt sich demnach von unserm Standpuncte aus als vollkommen berechtigt und vernunftgemäß dar. Die mystischen Erhebungen des Geistes zu Gott, wie sie durch christliche Ascese bedingt und eingeleitet werden, sind an sich Etwas ganz Außerordentliches, das außer aller Berechnung liegt; aber sie sind nichts Widernatürliches, weil die Natur der menschlichen Erkenntniß ihnen nicht bloß nicht widerstreitet, sondern vielmehr ihnen eine natürliche Grundlage darbietet, auf deren Voraussetzung sie sich zu ihrer eigenen Wirklichkeit zu gestalten vermögen. Und das genügt uns hier für unsern Zweck. Die möglichen Stufen der mystischen Erhebung selbst zu entwickeln, kann hier nicht in unserer Absicht liegen, weil eben wegen des außerordentlichen Characters dieser Erhebung sich kaum allgemein giltige Gesetze für dieselbe werden aufstellen lassen. Wir werden später nicht ermangeln, die verschiedenen Ansichten, die in dieser Beziehung in der Geschichte aufgetreten sind, im Allgemeinen wenigstens, zur Darstellung zu bringen. —

Und so sind wir denn mit der Entwicklung der Grundprincipien des christlichen Standpunctes zu Ende gekommen. Wir mußten dieselben ausführlicher erörtern, nicht bloß deßhalb, weil sie für den weitern Fortgang unserer Darstellung von höchster Wichtigkeit sind, sondern wohl auch deshalb, weil sie im weitern Sinne ebenfalls schon in das Gebiet der speculativen Lehre vom Menschen einschlagen. Wir sehen, daß der christliche Standpunct in jeder Beziehung die wahre Mitte hält zwischen den beiden irrthümlichen Extremen, daß er in sich beide mit einander versöhnt, und daß daher beide in ihm, wie ihre Widerlegung, so auch ihre Wahrheit finden, was, wie wir soeben gesehen haben, selbst in Bezug auf das mystische Element der Fall ist, sofern auch dieses auf dem christlichen Standpuncte von seiner unwahren Fas-

sung befreit wird, und in seine rechte Stellung eintritt. Wie daher die beiden Extreme immer entweder nach der einen oder nach der andern Seite hin mit dem natürlichen Bewußtsein in Widerstreit treten, so löst sich umgekehrt dieser Widerstreit auf dem christlichen Standpuncte gänzlich, und es tritt eine allseitige Harmonie mit diesem Bewußtsein an seine Stelle. Das natürliche Bewußtsein fordert entsprechende Geltendmachung des Idealen und Empirischen zugleich; — hier haben wir sie; es fordert Aufrechthaltung des Allgemeinen und Einzelnen; — hier haben wir sie; es fordert in der Natur des Erkennens Receptivität und Spontaneität zugleich; — wir haben sie hier ebenfalls; es fordert unmittelbaren natürlichen Zusammenhang des erkennenden Geistes mit dem Idealen und Empirischen zugleich; es fordert Idee und Begriff mit einander und keines ohne das andere; — und auch dieses ist uns hier gegeben. — So ist das natürliche Bewußtsein allenthalben befriedigt, und darum ist der christliche Standpunct zugleich auch der allein natürliche, und in Folge dessen auch der allein vernunftgemäße. —

§. 93.

Bevor wir nun von diesen höchsten Obersätzen des christlichen Standpunctes auf die speculative Lehre vom Menschen selbst übergehen, haben wir vorerst noch einen Blick zu werfen auf die christlich-speculative Lehre von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, weil wir nur unter der Voraussetzung der hieher einschlägigen Hauptlehrsätze unsere Aufgabe genügend zu lösen vermögen. Wir haben schon gehört, daß wir nur aus der Offenbarung Gottes in der Welt zur vermittelten Erkenntniß Gottes gelangen, und nur auf der Grundlage dieser Offenbarung die Gottesidee zu entwickeln vermögen. Was vorerst den ersteren Punct betrifft, so ist gerade diese Vermittlung der Erkenntniß Gottes aus den Dingen der Welt, so fern Gott in ihnen sich offenbart, der Hauptzweck, den die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes verfolgen. In ihnen und durch sie steigen wir zur Erkenntniß Gottes empor, und indem jeder dieser Beweise uns das göttliche Sein unter einer andern wesentlichen Eigenschaft zur Erkenntniß bringt, erhalten wir in ihnen zugleich auch schon die Grundlagen für die weitere Entwicklung der Gottesidee. Es kann hier nicht unsere Absicht sein, diese Beweise im Einzelnen zur Darstellung zu bringen; nur dieses möchten wir hier noch beifügen, daß uns nach dieser Auffassung der erwähnten Beweise der sogenannte ontologische Beweis als der Schlußstein des ganzen Beweisverfahrens für das Dasein Gottes sich darstellt, in so fern nämlich dieser Beweis, nachdem einmal die übrigen uns zur Erkenntniß Gottes nach seinen hauptsächlichsten Eigenschaften geführt, und das Dasein desselben unter diesen Eigenschaften dargethan haben, zuletzt noch alle Möglichkeit abschneidet, zu denken, daß etwa Gott nach diesen seinen Eigenschaften doch etwa ein bloßer Gedanke wäre, und demnach das ganze System dieser Beweisführung krönt. —

Was ferner die Entwicklung der Gottesidee, also die Ableitung der göttlichen Eigenschaften betrifft, so geht aus dem oben erwähnten Princip von selbst hervor, daß dieselbe nur dadurch ermöglicht wird, daß wir alle negativen Bestimmungen, die in den endlichen Dingen sich vorfinden, von dem göttlichen Sein entfernen, und dagegen die positiven Bestimmungen nach dem Grundsatze, daß Nichts in der Wirkung sei, was nicht vorher in der Ursache gewesen wäre, in einem ungleich vollkommnern Grade, als sie in den endlichen Dingen sich vorfinden, von Gott prädiciren, wobei jedoch diese Prädication nicht als eine Univocation, sondern nur als eine analoge aufzufassen ist, weil sonst das göttliche Sein unter die Kategorie des endlichen Seins herabgezogen, und so seiner absoluten Transcendenz verlustig gehen würde. Gott ist also, wie dieses bereits die Beweisführung für sein Dasein darthut, das rein durch sich seiende, absolute und darum auch schlechterdings unendliche Wesen. Als solches ist er das Sein schlechthin, die Fülle des Seins. Er ist nicht ein Sein, das etwa erst durch eine ihm immanente Dialektik zur Bestimmtheit gelangen müßte, er ist vielmehr an und für sich absolut bestimmtes Sein, und als solches das allerrealste, allervollkommenste Sein. Er ist darum auch nicht ein zusammengesetztes Sein, weder in physischer, noch in metaphysischer Beziehung; die Idee der Unendlichkeit duldet keine solche Zusammensetzung; er ist vielmehr schlechterdings einfach, in physischer und metaphysischer Beziehung, und Alles, was in ihm ist, gehört zu seinem Wesen, ja ist sein Wesen selbst; nur eine virtuelle Distinction ist zwischen seinen verschiedenen Eigenschaften zulässig. Gott ist reiner Act, ohne alle Potenzialität, und darum auch ganz und gar unveränderlich. Als absolutes, rein durch sich seiendes und unendliches Wesen steht er ferner über Zeit und Raum und ist in sich ewig und unermeßlich. Als schlechterdings immaterielles Wesen ist er reiner Geist, und als solcher unendliche Intelligenz und unendlicher Wille. Er ist Alles, was sich nur immer Großes und Vollkommenes denken läßt, und Alles, was nur immer irgend welchen Mangel oder irgend welche Relativität in sein Wesen eintragen könnte, ist von seinem Sein wesentlich ausgeschlossen. —

§. 94.

Daraus folgt denn von selbst, daß Gott auch ein absolutes, ihm schlechterdings immanentes Leben eigen ist, und daß er in diesem seinem innern Leben sich vollkommen selbst genügt, ohne Etwas außer ihm zu bedürfen. Diese Bestimmung geht aus der Absolutheit und Unendlichkeit des göttlichen Seins so nothwendig hervor, daß sie nicht geläugnet werden kann, ohne damit zugleich die ganze Gottesidee zu zerstören und in Abrede zu stellen. Aber wenn auch vom Standpuncte der bloßen Vernunft aus ein inneres Leben in Gott nothwendig anerkannt werden muß: so ist die bloße Vernunft für sich doch

nie im Stande, zu bestimmen, worin dieses innere Leben Gottes bestehe. Hier ist es, wo sie die Anhaltspuncte im Gebiete der natürlichen Offenbarung Gottes verlassen, und darum kann es ihr nie gelingen, in dieses innere Leben Gottes einzudringen, in welches selbst die Engel zu schauen gelüstet. Sie muß sich damit begnügen, zu wissen, daß in Gott ein inneres Leben sein müsse; — worin dasselbe bestehe, und wie es sich gestalte, ist und bleibt für sie allein ein Geheimniß, dessen Schleier sie nicht zu lüften vermag. Allein eben weil sie durch sich allein im Stande ist, das „Daß“ dieses innern Lebens zu erkennen, wenn auch nicht das „Was“ und das „Wie“ desselben: ist sie durch ihre eigenen Principien an und für sich hinreichend gegen eine pantheistische Vermischung Gottes mit der Welt sicher gestellt, und befindet sich so auch in dieser höchsten Beziehung in wesentlichem Einklange mit den Principien der Offenbarung. Es ist ein großer Irrthum, anzunehmen, die Vernunft müsse, wenn sie in ihrer speculativen Thätigkeit von ihren eigenen Principien ausgeht, und auf dieser Grundlage ihre Schlußfolgerungen fortführt, in jedem Falle nothwendig den Pantheismus als letztes Resultat gewinnen. Damit wäre der innere Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung gerade in Bezug auf die höchste Wahrheit, von der alles übrige abhängt, zum Princip erhoben, und dem Pantheismus wäre ein Prärogativ eingeräumt, das er nie beanspruchen kann und darf, nämlich das Prärogativ der Vernunftgemäßheit. Nein, so tief kann und darf die menschliche Vernunft nicht erniedrigt werden. Der Pantheismus kann nicht in den Principien der Vernunft selbst seine Wurzel haben; er muß, wie Irrthum und Sünde überhaupt, aus einer ganz andern Quelle entspringen. Nur der Hochmuth des Willens kann es sein, dem auch der Pantheismus wie jeder andere Irrthum, seine Entstehung verdankt. Von Anfang an hat der christlichen Lehre zufolge dieser Hochmuth des Willens den Menschen von Gott getrennt, und in Folge dessen seinen Willen geschwächt und seinen Verstand verdunkelt. Und gerade hierin liegt das Geheimniß der Entstehung und Ausbildung dieses großen Irrthums. Und wenn er, nachdem das Licht des Christenthums aufgegangen, nicht verschwunden, sondern wiederholt auf den Schauplatz der Geschichte hervorgetreten ist: so war es wiederum nur der Hochmuth des Willens, der die Wahrheit des Christenthums von sich wies, welchem er seine Entstehung verdankte. Man darf nur einen Blick thun in die Schriften jener, die diesen Irrthum verfochten haben, und man wird sich von der Wahrheit unserer Behauptung mehr als genügend überzeugen können. Nein, die Vernunft an und für sich führt nicht zum Pantheismus; der Wille darf nur kindlich der christlichen Offenbarung, wie sie von der Kirche getragen wird, sich unterwerfen, und den Glauben als höchste Regel aller Forschung festhalten: dann mag er die Vernunft frei gewähren lassen; er braucht nicht zu fürchten, daß ihre Principien ihn dem Pantheismus zuführen; vielmehr werden die Schlußfolgerungen derselben diesen Irrthum entschieden abweisen und widerlegen,

und zuletzt bei dem Puncte anlangen, wo die reine Vernunftwahrheit zwar aufhört, aber gerade in diesem ihrem Aufhören auf das Mysterium hinweist, um in ihm seine Vollendung und Erklärung zu finden. Die Philosophie läuft auf ihrer höchsten Spitze nicht in den Pantheismus aus; vielmehr endigt sie sich hier mit einer Hinweisung auf die Offenbarung, mit einer Frage an diese, in welcher Frage sie von ihr Aufschluß verlangt darüber, **worin** das innere Leben Gottes bestehe. —

Die göttliche Offenbarung beantwortet bekanntlich diese Frage in ihrer Lehre von der göttlichen Trinität, diesem höchsten und erhabensten Geheimnisse des Christenthums. Gott der Vater erzeugt aus sich ewig den Sohn, und aus beiden geht als aus Einem Princip der heilige Geist hervor. Vater, Sohn und Geist sind Eins der Wesenheit oder Substanz nach, aber verschieden nach ihrer respectiven Persönlichkeit. In der Einen göttlichen Natur also vollzieht sich dieses ewige Erzeugen und Hervorgehen, und gerade hierin besteht das innere Leben Gottes. In dieser Lehre von der göttlichen Trinität erhält mithin die menschliche Vernunft Aufschluß über dasjenige, was sie durch sich selbst nicht zu finden vermag, und wenn dadurch die Erkenntniß Gottes sich erst vervollständiget, so breitet sich nun aber auch erst ein neues Licht aus über den ganzen Bereich der menschlichen Erkenntniß. Nun erst wird dem Verstande auch im Gebiete des Endlichen Alles vollkommen verständlich, worüber er bisher vergebens sich Rechenschaft zu geben suchte: nun erst sieht er ein, warum überall, in allen Dingen und Verhältnissen das Gesetz der Dreiheit sich geltend macht, und dasselbe besonders im Menschen nach seinem höhern geistigen Wesen in eklatantester Weise sich kund gibt. Ist das Geheimniß selbst in sich unbegreiflich, so wird dagegen durch dasselbe alles andere, so weit es überhaupt möglich ist, begreiflich gemacht. Und eben weil dieses der Fall ist, kann nun auch wieder umgekehrt dasjenige, was durch jenes Mysterium begreiflich geworden ist, als Anhaltspunct benützt werden, um mittelst desselben in einem gewissen Grade eine speculative Erkenntniß des Mysteriums zu gewinnen. Dieser Anhaltspunct bietet sich vor allem in dem geistigen Leben des Menschen dar, sofern dieses als ein Nachbild des innern Trinitätslebens Gottes gefaßt wird. Wenn nämlich der Mensch, indem er sich selbst erkennt, die Idee von sich selbst gleichsam aus sich erzeugt, und dann aus dieser Erkenntniß seiner selbst auch die Liebe zu sich selbst hervorgeht: so läßt sich dieses Verhältniß in analoger Weise auch auf die göttliche Trinität anwenden, um sie speculativ zu erfassen. Indem nämlich Gott der Vater ewig sich selbst adäquat erkennt, erzeugt er eben dadurch ewig in der Einheit der Substanz die Person des Sohnes, als des persönlichen Wortes, in welchem er ewig sich selbst besitzt; und indem er dann eben so ewig im Sohne sich liebt, geht aus beiden als aus Einem Princip, in der gleichen Einheit der Natur die Person des Geistes, die persönliche Liebe hervor. — Es ist klar, daß dieses Verhältniß, das hier blos kurz angedeutet ist, noch

des Weitern ausgeführt werden könnte; aber wir können dieses hier nicht zu unserer Aufgabe rechnen, und müssen uns mit dem Wenigen begnügen, was wir im Vorausgehenden über das Fundamentalmysterium des Christenthums gesagt haben. —

§. 95.

Indem nun aber Gott sich selbst erkennt, und in diesem seinem Erkennen, wie oben erwähnt worden, das persönliche Wort, in welchem er sich selbst ewig ausspricht, aus sich erzeugt, erkennt er sich zugleich auch in so ferne, als er nach außen in endlicher Weise von geschöpflichen Dingen nachgeahmt werden kann, und so besitzt er in seinem ewigen Worte zugleich auch die Ideen aller endlichen Dinge. Die Ideen der Dinge sind sonach nicht außer Gott zu setzen, sie sind vielmehr in Gott selbst; Gott denkt sie gewissermassen aus sich heraus und nicht umgekehrt von außen in sich hinein. Allein auch in Gott sind sie nicht ein Product seines freien Willens; sie haben vielmehr eine tiefere Grundlage; sie gründen in dem göttlichen Sein selbst, jedoch wiederum nicht in der Weise, daß das göttliche Sein selbst in ihnen aufginge und weiter Nichts wäre, als die Einheit der Ideen, sondern sie gründen vielmehr, wie schon gesagt, nur in so ferne in ihm, als es nachahmbar nach außen ist. Diese Nachahmbarkeit des göttlichen Seins nach Außen ist gewissermassen die Basis, die Gott im Denken der Ideen untergebreitet ist, wie das göttliche Sein nachahmbar ist nach außen, so und nicht anders können die Dinge sein, so und nicht anders kann und muß sie darum Gott auch denken. Und da Gott ewig in gleicher Weise nachahmbar ist nach außen, so ist damit die Ewigkeit, Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit der Ideen der Dinge, und der Principien, die in denselben gründen, gewahrt, ohne daß doch das göttliche Sein seiner Transcendenz beraubt und zur Idee der Ideen herab gesetzt würde. —

Was aber Gott erkennt, das muß er auch ins Dasein setzen können: so fordert es die Idee der unendlichen Vollkommenheit Gottes, die jede Beschränkung des göttlichen Seins und Thuns wesentlich ausschließt. Gott der Unendliche muß auch der Allmächtige sein; d. h. für seinen Willen kann es keine physische Unmöglichkeit, und noch weniger irgend welche Schwierigkeit des Thuns geben. Was nicht innerlich unmöglich ist, das muß Gott thun können, und zwar ohne irgend welche Mühe; denn im entgegengesetzten Falle wäre er nicht mehr der unendlich Vollkommene. Eben darum muß er auch dasjenige, was er erkennend in seinem Verstande trägt, zum Dasein zu bringen vermögen, und es handelt sich daher nur mehr um die Art und Weise, wie dieses, falls es geschieht, geschehen müsse. Hier lassen sich möglicher Weise vorerst zwei Hypothesen aufstellen, von denen die eine behauptet, Gott bilde die Dinge aus einer ohne sein Zuthun ihm vorliegenden Materie heraus, die

andere dagegen das Princip aufstellt, die Welt sei consubstantiell mit Gott, und bilde sich daher aus der Substanz Gottes heraus, die ihr zum allgemeinen Substrat dient, sei es daß dieses Substrat materialer, oder aber idealer, geistiger Natur sei. Die erstere Hypothese ist bekanntlich die dualistische, die letztere dagegen die pantheistische, und zwar im ersten Falle die materialistisch-, und im andern die idealistisch-pantheistische, zwischen welchen beiden eben die erstgenannte dualistische Hypothese sich bewegt. Wenden wir uns nun aber zunächst dieser letztern zu, so zeigt dieselbe, abgesehen von allem übrigen, was wir schon früher über und gegen dieselbe vorgebracht haben, ihre innere Unwahrheit und Unhaltbarkeit schon dadurch, daß, wenn die hervorbringende Thätigkeit Gottes blos in der Herausbildung der Dinge aus einer ohne sein Zuthun daseienden Materie bestünde, Gott in seinem Verhalten nach außen wesentlich relativ und somit nicht mehr schlechterdings und in jeder Beziehung absolut wäre. Damit wäre mithin das Wesen Gottes schlechterdings aufgehoben. — Was dagegen den materialistischen Pantheismus betrifft, so ist derselbe wohl kaum einer ernsten wissenschaftlichen Widerlegung werth, indem eine Materialisirung des göttlichen Seins mit der Gottesidee in so enormem Widerspruch steht, daß man kaum weiß, wo man mit der Aufzeigung dieses Widerspruches beginnen solle. Wir beschränken uns daher hier auf ein einziges Moment. Ist die Materie ein durch sich seiendes Wesen, so ist sie eben deshalb auch unendlich; denn es ließe sich durchaus kein Grund einer Begränztheit derselben denken. Ist sie aber unendlich; dann ist sie auch unveränderlich, und es läßt sich daher schlechterdings nicht denken, wie aus ihr eine Welt zu entstehen vermöchte. Der Materialismus löst also nicht blos das Problem der Weltentstehung nicht, sondern er macht diese Lösung geradezu unmöglich. Was dagegen den höheren Pantheismus betrifft, nach welchem Gott den Dingen, die er in's Dasein ruft, seine eigene Substanz oder sein eigenes Sein in der Weise unterbreitet, daß sie als Momente, Efflorescenzen oder Erscheinungsweisen dieses seines eigenen Seins sich darstellen: so kann derselbe offenbar nur auf einem unauflöslichen Widerspruche sich aufbauen; denn er muß immer Gott als unendlich und endlich, unveränderlich und veränderlich, ewig und zeitlich u. s. w. zugleich auffassen, während doch das Unendliche, um dieses sein zu können, nothwendig in jeder Beziehung unendlich sein muß. Es stellt sich somit dieser Pantheismus schon in seinem obersten Princip als innerlich unmöglich dar, und diese auf einen inneren Widerspruch sich gründende Unmöglichkeit kann in keiner Weise beseitigt werden, es sei denn, daß der Widerspruch, selbst zum Princip der Entwicklung des Seins und Denkens erhoben wird, wo dann aber jede Möglichkeit einer Beweisführung ebenso, wie einer Widerlegung, sich aufhebt. Nein, Gott besitzt ein inneres immanentes Leben; in diesem genügt er sich selbst und ist wesentlich transcendent über der Welt; er hat sein Dasein und Leben nicht erst in der Welt, wie die pantheistische Hypothese voraussetzt; in dieser Annahme hebt

sich die ganze Idee, die wir von Gott haben, auf. Und darum ist der Pantheismus in der That nur ein verkappter Atheismus. Ein Gott, der nicht in sich selbst, sondern nur im Menschen persönlich ist, ist kein Gott mehr; der Name Gottes ist mißbraucht; er wird einem bloßen Phantom beigelegt, das in sich ohne Wesen und ohne Wirklichkeit ist. —

§. 96.

Sind also die erwähnten Hypothesen schlechterdings unwahr und verwerflich, und können sie deshalb nur auf dem Standpuncte der früher entwickelten speculativen Extreme sich geltend machen: so kann die Art und Weise, wie Gott vermöge seiner Allmacht die Dinge in's Dasein ruft, nur darin bestehen, daß er sie durch seinen allmächtigen Willen nach Materie und Form zugleich in die Wirklichkeit einsetzt, und zwar so, daß er den Stoff derselben weder aus einer präexistirenden Materie noch aus seiner eigenen Substanz nimmt, sondern die Dinge rein aus Nichts hervorruft. Mit einem Worte, Gott kann die Dinge nur durch Schöpfung in's Dasein setzen. Und so hat das große Problem der Weltentstehung, das jedem denkenden Geiste sich nothwendig aufdrängen muß, auf dem christlichen Standpuncte seine einzig wahre Lösung gefunden. Es ist die Schöpfungsidee, welche das ganze Räthsel des relativen Daseins löst. Die Schöpfungstheorie ist in der That die einzig vernünftige Lehre, die in Bezug auf die Entstehung der Welt aufgestellt werden kann. Sie steht in Einklang mit dem göttlichen Wesen, indem Gott, wenn er schafft, in seinem Sein nicht beeinträchtigt und nicht verändert wird, weil das Product der Schöpfung außer sein eigenes Sein fällt; der Schöpfungsbegriff ist in sich selbst möglich und denkbar, indem darin kein Widerspruch liegt, daß ein Wesen nicht bloß nach seiner Form, sondern auch nach seiner Substanz von einer allmächtigen wirkenden Ursache rein aus Nichts in's Dasein gerufen werde; die Schöpfungsmacht endlich, welche jedenfalls die Voraussetzung der Möglichkeit einer Schöpfung ist, ist wesentlich in der Idee der göttlichen Allmacht eingeschlossen, indem diese, wie wir bereits gehört haben, es mit sich bringt, daß Gott alles thun könne, was in sich keinen Widerspruch einschließt, die Schöpfungsidee aber, dem eben Gesagten zufolge, frei von jedem innern Widerspruch dasteht. — Allein obgleich die Schöpfungsidee die einzig vernünftige Lehre in Bezug auf die Entstehung der Welt ist, und daher von den Principien der Vernunft aus, falls auf der Grundlage dieser die Schlußfolgerung richtig fortgeführt wird, nothwendig als letztes Resultat gewonnen werden muß; so ist sie dennoch so erhaben, daß sie das erste ist, was der Geist verliert, wenn er im Dünkel des Hochmuths über die christliche Lehre sich erhebt, und den christlichen Standpunct, den Standpunct der wahren Mitte, verläßt. In eben dem Augenblicke, wo er in die Bahn der Extreme tritt, schwächt jene sich auch schon allmählig in

ihm ab, bis sie ihm endlich im weitern Fortschritte auf dieser Bahn gänzlich verloren geht. Darum haben wir sie auch in keiner der Hauptentwicklungsformen der speculativen Gegensätze angetroffen; nur in den ersten Anfängen des Entwicklungsganges des idealistischen Extremes hat sie sich noch gezeigt, ist aber bald im kosmischen Dualismus verschwunden. Nur wer auf den christlichen Standpunct sich stellt, und dem Glauben der Kirche sich demüthig unterwirft, der kann auch die Schöpfungsidee nach ihrem ganzen Inhalte festhalten, und ihm wird sie sich dann auch in ihrer ganzen Größe und Vernunftgemäßheit darstellen. — Wir können hier nicht umhin, zu erwähnen, daß auch hier wiederum durch den christlichen Standpunkt die beiden Extreme, wie ihre Widerlegung, so auch ihre Wahrheit gewinnen; und zwar ihre Wahrheit in so fern, als der Dualismus darin im Rechte ist, daß er Gott und Welt auseinander hält, der Monismus dagegen darin, daß er die Welt nicht, wie der Dualismus, als etwas Gott ebenbürtiges und mit ihm gleich ewiges betrachtet, sondern sie in letzter Instanz wieder auf Gott, als ihren höchsten Grund zurückführt.

Wenn nun aber Gott schafft, so ist dieses sein schöpferisches Thun nicht blos in so fern ein vernünftiges und intelligentes, als er die Dinge nur nach dem Vorbilde der seinem Verstande immanenten Ideen in's Dasein setzen kann, sondern es ist auch ein schlechterdings freies. Die Schöpfung ist keine Schöpfung, wenn sie nicht eine absolut freie ist. Auch nicht mit der geringsten Spur einer innern Nothwendigkeit läßt sich die Schöpfungsidee vereinbaren. Ist Gott nur irgendwie durch eine seiner Eigenschaften genöthigt, die Welt zu schaffen, so verschwindet alsogleich auch schon der Begriff der Schöpfung. Denn dann gehört die Welt schon zur Vervollständigung und Kompletirung seines Seins und Lebens, und ist dieser Grundsatz einmal festgestellt, dann ist man durch die Macht der Konsequenz zuletzt schlechthin genöthigt, den realen Unterschied zwischen Gott und Welt fallen zu lassen, und beide im tiefsten Grunde zu identificiren. Das letzte Motiv, warum Gott die Welt schuf, kann mithin nur in seiner absoluten Freiheit selbst gelegen sein. Er hat geschaffen, weil er wollte. Wenn auch seine unendliche Liebe als Motiv seines Schaffens bezeichnet werden kann und muß: so kann dieselbe doch nur in secundärer Weise als solches gelten, und auch in dieser Beziehung muß sie so gedacht werden, daß sie keinen irgendwie nöthigenden Einfluß auf das göttliche Thun ausübt. —

§. 97.

Aber eben weil die göttliche Schöpfungsthätigkeit eine intelligente und freie ist, so muß derselben auch ein Zweck vorschweben, d. h. Gott muß die Dinge zu einem bestimmten Zweck geschaffen haben, den dieselben in der Zeit ihres Daseins verwirklichen sollen. Dieser Zweck muß vor Allem auf Gott selbst sich beziehen, denn nur ein solcher Zweck, der sich auf ihn selbst

bezieht, ist Gottes würdig; und ebenso ist auch nur dieser der Natur der Geschöpfe angemessen, weil sie ja nach dem Vorbilde des göttlichen Seins gedacht und geschaffen sind und daher das Bild desselben in sich darstellen. — Aber mit diesem höchsten Zweck muß sich auch noch ein anderer verbinden, der den Geschöpfen, so weit sie dessen überhaupt fähig sind, selbst zu Gute kommt; denn so fordert es die göttliche Liebe, welche als solche mit demjenigen, was Gott in seiner Schöpfung für sich beabsichtigt, nothwendig auch das wahre Beste der Geschöpfe selbst verbinden muß. Und so muß zwischen einem primären und secundären Weltzweck unterschieden werden. Der erstere kann nur bestehen in der äußern Verherrlichung Gottes, und zwar in der Weise, daß in der Schöpfung die Herrlichkeit Gottes sich offenbart, und daß dann durch diese Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in der Schöpfung die vernünftig-freien Kreaturen zur Erkenntniß, Liebe und Verehrung Gottes hingeführt werden. Denn da die Schöpfung in keinem Bedürfnisse Gottes für sein eigenes Leben und für seine eigene Seligkeit begründet ist, so kann ihm in Bezug auf ihn selbst in der Schöpfung kein anderer Zweck vorschweben, als dieser, wobei jedoch wiederum zu bemerken ist, daß die Früchte, die aus der Realisirung dieses Zweckes entspringen, nicht als ein Gut betrachtet werden dürfen, das Gott selbst zu Gute käme, und seine Seligkeit etwa erhöhte, sondern daß sie vielmehr ausschließlich den Geschöpfen, die zur Verwirklichung jenes Zweckes beitragen, zum Vortheil gereichen müssen. Und darum schließt sich an den primären Schöpfungszweck unmittelbar der secundäre an, der in Nichts anderm bestehen kann, als in der Glückseligkeit der vernünftig freien Wesen, die vermöge des primären Weltzweckes nothwendig zum Ganzen der Schöpfung gehören. Diese kann Gott nur zu dem Zwecke schaffen, daß sie in der Theilnahme an seiner eigenen Herrlichkeit vollkommen glücklich seien, und in dieser Richtung können daher die untergeordneten Dinge nur dazu bestimmt sein, daß sie den ersteren als Mittel zur Erreichung jenes Zweckes sich darbieten. — Wenn also hierin das letzte Endziel der ganzen Schöpfung gelegen ist, so ist hieraus leicht ersichtlich, daß, weil Gott selbst es ist, der die Zwecke der Dinge gesetzt hat, er auch selbst sie zu ihrem Ziele hinordnen und hinführen, und deshalb stets vorsehend über der Welt wachen müsse, um Alles in ihr zu ordnen und zu leiten, und so die Verwirklichung des allgemeinen Schöpfungszweckes zu vermitteln und beziehungsweise zu bewerkstelligen. Und daraus folgt wiederum, daß Gott den primären Zweck, den er in der Schöpfung für sich intendirt, mit allen seinen Geschöpfen ohne Ausnahme erreichen müsse; denn dieses liegt in der Idee der göttlichen Allmacht und Weisheit; und daß nur der secundäre Zweck, der den Geschöpfen selbst zu Gute kommt, von der freien Selbstbestimmung dieser Geschöpfe in seiner beziehungsweisen Verwirklichung abhängig sein könne. —

Wenden wir uns endlich den letzten Folgesätzen zu, welche aus dieser Lehre vom Weltzwecke sich ergeben, so ist es hieraus vor Allem klar, daß in

der Welt eine durchgreifende Ordnung sich finden müsse, weil sonst die unendliche Weisheit, Güte und Macht Gottes sich in der Welt nicht offenbaren würde, während doch diese Offenbarung der erste Zweck der Welt ist. Ferners muß der wesentliche Zweck, den in dieser Ordnung jedes Ding hat, ebenso wie die Ordnung selbst, in der göttlichen Idee präformirt sein, und darum verwirklichen die geschaffenen Dinge den Zweck ihres Seins und Daseins nur dadurch, daß sie mehr und mehr der in ihrer Idee gelegenen Vollkommenheit sich annähern. In dieser Richtung muß dann natürlich ihre Thätigkeit und ihre Entwicklung durch bestimmte Gesetze normirt sein, und diese Gesetze müssen ebenso, wie der Zweck, durch den sie bedingt sind, inhaltlich in den Ideen der Dinge gelegen sein, während der göttliche Wille als gesetzgebendes Princip sie in die Dinge wirklich legt, oder aber sie ihnen vorschreibt. Darum kann denn auch der Zweck der ganzen Welt sowohl, als auch der einzelnen Wesen in ihr nur dadurch realisirt werden, daß durch sie oder an und mit ihnen der göttliche Wille erfüllt wird. — Das Centrum der gesammten empirischen Weltordnung muß aber zunächst der Mensch sein, weil in ihm alle Momente des Schöpfungszweckes insgesammt sich vereinigen. Der Mensch muß auf der Spitze der Stufenleiter aller empirischen Dinge stehen, und die Fäden der gesammten empirischen Schöpfung müssen in ihm zusammenlaufen. — Und so sind wir endlich zu unserm eigentlichen Thema gekommen, und können nun auf der Grundlage der bisher entwickelten höheren Obersätze des christlichen Systems unmittelbar zur christlich-speculativen Lehre vom Menschen im Besondern übergehen.

§. 98.

Nach den oben entwickelten Erkenntnißprincipien erkennen wir das Wesen der Dinge nur aus der Erscheinung, in welcher es sich uns kundgibt, und wir erkennen es nur in so fern und in so weit, als es diese Erscheinung uns erkennen läßt. Wenden wir nun dieses Princip auf die menschliche Seele an, so müssen wir auch hier, um deren Natur erforschen zu können, zunächst die Art und Weise in's Auge fassen, wie dieselbe in der innern Erfahrung oder im Selbstbewußtsein sich uns unmittelbar offenbart und aus diesen Offenbarungsweisen können wir dann erst auf die innere Natur der Seele selbst hinüberschließen. Das aus dieser Schlußfolgerung erzielte Resultat hat dann wirklich objective Giltigkeit, weil, wie wir bereits gehört haben, unser gesammtes Denken, so weit es auf der Basis der Denkgesetze folgerichtig fortschreitet, auf objectivem Boden steht, und daher auch die dadurch gewonnenen Resultate wesentlich diesen objectiven Character in Anspruch nehmen können und müssen. Das seelische Princip in uns offenbart sich nun aber in unserm Selbstbewußtsein zunächst im Erkennen, Wollen und Fühlen. Von diesen Lebensfunctionen gibt uns unser Selbstbewußtsein unmittelbar Zeugniß, und

es frägt sich daher, worauf diese Functionen uns zunächst schließen lassen. — Offenbar muß dasjenige, was aus diesen Prämissen sich uns zunächst ergibt, dieses sein, daß die menschliche Seele, als Princip des Erkennens, Wollens und Fühlens nicht Etwas blos Accidentelles, sondern eine wahre und eigentliche Substanz sein müsse. Princip und Träger einer wirklichen Thätigkeit kann nur ein substantielles Sein sein; ein bloßes Accidens ist einer solchen nicht fähig; und da das Erkennen und Wollen wesentlich eine lebendige That ist, und das Gefühl nur aus einer solchen That erfolgen kann: so muß also die Seele, der das Erkennen, Wollen und Fühlen entspringt und angehört, nothwendig als ein substantielles Sein bezeichnet werden. Das erste und unmittelbarste Resultat unserer psychologischen Untersuchung ist also dieses, daß die Seele eine wahre und wirkliche Substanz und nicht etwa blos die Idee oder die Immaterialität des Leibes sei, wie der Idealismus auf seiner äußersten Entwicklungsstufe diese Behauptung aufstellt.

Allein mit diesem Resultate können wir uns hier natürlicherweise noch nicht begnügen; wir müssen auch die Art und Natur dieser Substanz, die wir Seele nennen, kennen lernen, und zu dieser Untersuchung müssen uns selbstverständlich ebenfalls wiederum jene Offenbarungsweisen des seelischen Princips in unserm Selbstbewußtsein die Grundlage bieten, sofern uns dieselben nicht blos überhaupt auf die Substantialität, sondern auch auf die Art und Weise dieser Substantialität müssen hinüberschließen lassen. Wenn der Idealismus die Substantialität der Seele in Abrede stellt, so materialisirt dagegen der empiristische Realismus diese Seele, sei es nun, daß er ihr in dieser Form noch eine Verschiedenheit vom Leibe zuspricht, oder sie geradezu mit diesem identificirt. Der Idealismus verflüchtigt die gediegene Substantialität der Seele; der Materialismus dagegen condensirt gleichsam diese Gediegenheit bis zur Materialität. Die Wahrheit muß auch hier wiederum in der Mitte liegen. Auf dem christlichen Standpunct also erscheint die Seele einerseits als eine wahre und wirkliche Substanz, andererseits muß sie sich aber auch der materialistischen Anschauungsweise gegenüber als eine vom Körper wesentlich verschiedene, immaterielle und einfache, also rein geistige Substanz darstellen. Und das ist es, was wir aus den erwähnten Thatsachen unsers Selbstbewußtseins, sowohl nach ihrem allgemeinen Auftreten, als auch nach ihren besondern Momenten, erweisen können und hier auch erweisen müssen.

§. 99.

Die Seele ist offenbar eine immaterielle und einfache Substanz, wenn die oben erwähnten Functionen derselben mit dem Wesen und den wesentlichen Eigenschaften der Materie in Widerspruch stehen. Und daß dieses wirklich der Fall sei, läßt sich vor Allem in Bezug auf das Erkennen und Denken im Besondern darthun.

Schon eine einheitliche Vorstellung von einem Körper ist unmöglich, wenn das erkennende Princip materiell ist; denn in diesem Falle kann der erwähnte Körper bloß dadurch in die Erkenntniß eintreten, daß er sich seiner ganzen Form nach in dem erkennenden Princip abprägt, wie etwa das Siegel im Wachse. Dann kann aber wohl jeder Theil des erkennenden Princips die Erkenntniß von jenem Theile des Objectes haben, der sich in ihm abprägt; aber eine einheitliche Vorstellung des ganzen Objectes in seiner Ganzheit ist schlechterdings unerklärlich; und noch unerklärlicher ist es, wie eine Mehrheit von Vorstellungen zu gleicher Zeit in unserer Seele sein könne, was nach dem Zeugnisse der inneren Erfahrung gar häufig der Fall ist, indem ja doch ein materielles Wesen, wie es in dieser Hypothese unsere Seele wäre, in Einer Zeit immer nur Eine Form haben kann. Sucht man diese Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daß man die Seele mit einem Spiegel vergleicht, in welchem die Gegenstände sich abspiegeln, so möge man wohl bedenken, daß mit Bildern und Gleichnissen allein, wenn sie die Rolle von Beweisen spielen sollen, in der Wissenschaft schlechterdings Nichts gedient ist.

Was von der Vorstellung gilt, das gilt in noch höherem Grade von den höheren Erkenntnissen des Menschen. Ein Begriff, den die Seele denkt, müßte, falls diese materieller Natur und somit aus mehreren materiellen Theilen zusammengesetzt wäre, entweder in jedem einzelnen ihrer Theile ganz, oder nur in Einem ihrer Theile, oder endlich in allen zugleich sein. Keine von diesen Voraussetzungen ist aber denkbar. Die erste widerstreitet offenbar der Einheit des Bewußtseins, indem hier der Begriff so oftmal in der Seele, und also auch in ihrem Bewußtsein sein müßte, als sie Theile hat; die zweite dagegen beruht auf einer willkürlichen Annahme, und muß, wenn sie consequent verfolgt wird, zuletzt doch wiederum das Princip der Immaterialität und Einfachheit der Seele zur Folge haben, weil jener Theil der Seele, in welchem der Begriff sich vorfände, nothwendig als einfach gefaßt werden müßte, wenn nicht die gleiche Frage sich wiederholen sollte. Die letzte Voraussetzung endlich würde gar eine physische Theilbarkeit des Begriffes induciren, und doch eine einheitliche Auffassung desselben von Seite der Seele unmöglich machen, weil in ihr kein Punct sich vorfinden würde, in welchem die Momente des Begriffes sich unmittelbar einigen könnten, um in dieser Einigung auch als eine Einheit gedacht werden zu können, was ohne Voraussetzung jener unmittelbaren Einigung nicht möglich ist. Das Gleiche gilt natürlicherweise um so mehr vom Urtheile und vom Schlusse, weil in diesen die Begriffe gegenseitig verglichen werden müssen, und diese Vergleichung ohne unmittelbare Vereinigung derselben in Einem Puncte durchaus undenkbar ist.

Noch weniger aber läßt sich in der Voraussetzung der Materialität der Seele das Bewußtsein und insbesonders das Selbstbewußtsein erklären. Das Selbstbewußtsein involvirt in sich wesentlich eine Reflexion des erkennenden Princips auf sich selbst und auf seine Thätigkeit; denn nur dadurch sind wir

uns unser selbst und unserer Thätigkeit bewußt, daß wir darauf reflectiren, und in dieser Reflexion uns gewissermaßen unser selbst und unsers Thuns erkennend bemächtigen, um beide in's Bewußtsein einzusetzen. Reflexion ist aber selbst Thätigkeit und in der erwähnten Beziehung eine solche, die auf ihr eigenes Princip zurückwirkt, also dieses selbst mit all seinen Thätigkeiten sich zum Objecte nimmt, um darauf sich zu beziehen und daraus das intendirte Resultat zu gewinnen. Nun aber ist es unmöglich, daß ein materielles Wesen auf sich selbst und auf seine Thätigkeit reagire; es kann zwar thätig sein, immer jedoch muß diese Thätigkeit auf etwas anderes sich unmittelbar beziehen, nie kann sie ihr eigenes Princip oder gar sich selbst unmittelbar zum Gegenstande haben. Ein Selbstbewußtsein und mit ihm jedes andere Bewußtsein, weil dieses wesentlich in dem erstern gründet, wäre somit in der Voraussetzung, daß die Seele materieller Natur wäre, ganz und gar undenkbar und könnte daher auch nie im Menschen zu irgend welcher Wirklichkeit gelangen. —

§. 100.

Was bisher aus dem Erkennen und Denken im Besondern erwiesen worden, das läßt sich nun auch darthun, wenn wir die drei Grundthätigkeiten oder Hauptoffenbarungsweisen der Seele zusammt in's Auge fassen. Würde nämlich die Seele nicht immaterieller Natur, sondern vielmehr mit dem leiblichen Organismus oder einem bestimmten Organe desselben identisch sein, so müßte also der Materie das Erkennen, Wollen und Fühlen zugeschrieben werden. Gesetzt nun, es wäre dieses der Fall, so könnte die Materie die Fähigkeit zu denken, zu wollen und zu fühlen offenbar nur besitzen vermöge der bestimmten innern Conformation, die sie im menschlichen Organismus überhaupt oder in jenem bestimmten Organe des Leibes, das als Sitz des Denkens, Wollens und Fühlens bezeichnet wird, angenommen hat. Denn daß sie als solche denken, wollen und fühlen könne, und daß daher diese Erscheinungen in jedem einzelnen materiellen Wesen in gleicher Weise sich vorfinden, wäre doch zu absurd, als daß es im Ernste behauptet werden könnte. Wie aber immer auch die Materie conformirt sein mag, die Bewegung oder Thätigkeit, die sie principiirt, und die aus ihr hervorgeht, ist und bleibt immer doch nur eine physische und alle physischen Bewegungen unterscheiden sich von einander nur durch ihre Richtung, Schnelligkeit und Combination. Nirgends jedoch kann hier das Denken, Wollen und Fühlen begründet sein; wir können überhaupt in diesem Denken, Wollen und Fühlen nicht die geringste Analogie mit einer physischen Bewegung, geschweige denn eine Identität mit ihr denken. Was hat zum Beispiel das Denken gemein mit dem Aufleuchten des Phosphors im Gehirn? Es läßt sich schlechterdings nicht begreifen, was zwischen beiden Erscheinungen für eine Aehnlichkeit obwalten könne, von

einer Identität gar Nichts zu sagen. Und wäre wirklich Denken und Wollen nur eine innere physische Bewegung, die durch irgend welches Organ beursacht wäre, wie z. B. der Blutumlauf u. dgl., so wäre es unbegreiflich, wie denn dieses Denken und Wollen dennoch in Widerstreit treten könne mit den übrigen Bewegungen im Organismus, ja selbst den ganzen Organismus zerstören könne im Selbstmorde, da doch sonst, außer im Falle der Krankheit, alle Bewegungen im Organismus mit einander in Harmonie stehen; so wie es andererseits eben so unbegreiflich wäre, wie der Wille allen Neigungen und Begierden, die in der sinnlichen Lebensregion des Menschen sich kundgeben, und vielfach durch organische Bewegungen veranlaßt sind, entgegenzuwirken, sie zurückzudrängen und zu beherrschen vermöge, wenn er doch ebenfalls nur eine Bewegung des sinnlichen Organismus ist. Nirgends in der Natur findet sich hiefür auch nur das geringste Analogon, selbst nicht im Thierreich. Das Denken, Wollen und Fühlen in uns kann somit in keiner Weise einem materiellen Princip zugeschrieben werden, möge man dasselbe wie immer auffassen. Wie aus der ganzen bisherigen Beweisführung hervorgeht, stehen diese Thätigkeiten mit einem materiellen Princip in innerm Widerspruch, und darum kann auch nicht einmal durch die göttliche Allmacht einem materiellen Princip die Fähigkeit hiezu zugetheilt werden. —

Die Wahrheit der Lehre von der Immaterialität und Einfachheit der menschlichen Seele und ihrer substantiellen Verschiedenheit vom Leibe wird noch entschiedener hervorleuchten, wenn wir auf einzelne besondere Thatsachen unsers Selbstbewußtseins unser Augenmerk richten. Wir unterscheiden nämlich in unserm Bewußtsein auf das bestimmteste das, was in uns denkt und will, von den Organen des Leibes, selbst von denjenigen, durch welche uns die Objecte dieses Denkens und Wollens zunächst vermittelt werden. Dieses wäre uns schlechterdings gar nicht möglich, wenn das Princip des Denkens und Wollens in uns nicht wesentlich von all diesen Organen verschieden wäre, es könnte in uns nicht einmal der Gedanke dieser Unterscheidung entstehen. Unser Selbstbewußtsein zeugt ferner auf die unwiderlegbarste Weise von der fortwährenden Identität desjenigen, was in uns denkt, will und fühlt, was wiederum nicht möglich wäre, wenn dasselbe nicht ein vom Körper wesentlich verschiedenes, immaterielles und einfaches Wesen wäre, weil alles lebende Materielle in steter Aenderung seiner constituirenden Bestandtheile begriffen ist. — Nicht genug. Wenn die Seele über einen Gegenstand angestrengt denken will, so zieht sie sich möglichst von den Sinnen und überhaupt von der Leiblichkeit zurück, und sammelt und versenkt sich in sich selbst, was wiederum gar nicht denkbar wäre, würde sie nicht wesentlich vom Leibe verschieden sein. Wäre endlich die Seele materieller Natur, so wäre es rein unmöglich, zu erklären, wie dieselbe das Uebersinnliche überhaupt zu erkennen vermöge, ja wie sie noch dazu die Idee eines unendlichen, schlechterdings einfachen Wesens, die Idee Gottes, haben könne. Zwischen dem Erkennenden

und dem Erkannten muß doch irgendwie ein Verhältniß obwalten; aber die Kräfte der Materie stehen zur Erkenntniß solcher Objecte durchaus in keinem entsprechenden Verhältnisse. Eben so und aus dem nämlichen Grunde bleibt in der gedachten Voraussetzung auch die Stimme des Gewissens in uns, sowie der natürliche Zug zum Wahren, Guten und Schönen, den wir in uns fühlen, die unwillkührliche Liebe, die wir zur Tugend und Sittlichkeit in uns hegen, und überhaupt Alles, was in uns auf höhere Beziehungen hinweist, für uns ein unauflöslicher Wiederspruch. Ueberhaupt würden wir uns in der erwähnten Hypothese selbst zu einem unlösbaren Räthsel werden. Nur die Erkenntniß und Anerkennung der Immaterialität und Einfachheit der Seele kann uns aus jenem Labyrinthe herausführen, in welchem wir uns ohne dieses nothwendig verirren müßten. —

§. 101.

So ist also die menschliche Seele nicht blos substantielles Sein überhaupt, sondern sie ist auch eine vom Körper wesentlich verschiedene immaterielle und einfache Substanz. Und da ihr eben das Denken, Wollen und Fühlen eigen ist, und gerade dieses Denken, Wollen und Fühlen die geistige Natur im Gegensatze zu den unvernünftigen und unfreien Naturwesen characterisirt, so ist sie als immaterielle zugleich auch geistige Substanz. Wir haben somit in der menschlichen Seele ein ganz reales Wesen vor uns, das keines andern Substrates bedarf, um da sein zu können, sondern in sich und für sich besteht, ihr eigenes Substrat ist; aber wir sehen in ihr auch ein solches reales Wesen, das nicht dem materiellen Sein anheimfällt, sondern über die Materie sich erhebt und als ein einfaches geistiges Wesen sich darstellt. So hält in der That auch hier, wie bereits oben angedeutet worden, die christlich-speculative Lehre die wahre Mitte zwischen den beiden Extremen. Wenn diese Extreme in ihrem Entwicklungsgange immer zuletzt damit enden, daß sie die Seele ihrer eigenen Substantialität entkleiden, und sie mit dem Leibe identificiren, und zwar nach der einen Seite hin in idealistischer und nach der andern in materialistischer Form, so hält dagegen der christliche Standpunct diese Substantialität, und zwar als einfache und geistige entschieden fest, und weist Alles zurück, was dieselbe irgendwie gefährden könnte. Widerlegt er so die beiden Extreme, so ist er aber umgekehrt auch wiederum deren Wahrheit, indem er die übertriebene Idealisirung der Seele auf der einen, und die übertriebene Realisirung derselben auf der andern Seite beiderseits auf das rechte Maß zurückführt, und zwar dadurch, daß er die Seele als Geist und Substanz zugleich auffaßt, und so gewissermassen Idealität und Realität in derselben vereinigt. —

Ist nun aber die Seele eine einfache, so ist sie eben deßhalb auch eine **individuelle** Substanz; denn ein einfaches läßt sich schlechterdings nur

als individuell denken. Die Negation dieser Individualität der Seele müßte nothwendig auch wieder die Negation ihrer Einfachheit nach sich ziehen, und so entweder die Materialisirung der Seele oder aber ihre Verflüchtigung im Idealen zur Folge haben. Denn haben alle Menschen nur Eine Seele, die sich durch alle Individuen zertheilt, so muß dieselbe nothwendig als Etwas zusammengesetztes gedacht werden, weil sonst jene Zertheilung nicht möglich wäre; und will diese Folge abgewendet werden, so ist dieses nur dadurch möglich, daß die reale Substantialität dieser Seele negirt, und dieselbe in ein rein Ideales, in ein begrifflich Allgemeines aufgelöst wird. In der That gewährt denn auch das Selbstbewußtsein von dieser Individualität der Seele die unabweisbarste Ueberzeugung, indem es uns schlechterdings nöthigt, nicht blos unser eigenes Sein in jeder Beziehung von dem Sein anderer, die mit uns von gleicher Art sind, substantiell zu unterscheiden, sondern auch unsere eigenen Erkenntniß= und Willensacte nur unserer eigenen Causalität zuzuschreiben und dagegen sie von allen übrigen ganz und gar und in jeder Beziehung zu negiren; — Erscheinungen, die sämmtlich unmöglich wären, wenn unsere Seele nicht eine rein für sich bestehende Individualität wäre. — Eben so ergibt sich aus der Einfachheit der Seele auch deren fortgesetzte Identität bei allem Wechsel, dem sie irgendwie ausgesetzt sein mag. — Ihre Substanz, weil einfach, muß sich stets identisch bleiben, und gerade auf dieser substantiellen Identität der Seele beruht auch, wie wir bereits gehört haben, die persönliche Identität des Menschen als solchen, wie dieselbe durch das Selbstbewußtsein gewährleistet ist, indem nur unter dieser Voraussetzung die Natur und Person des Menschen bei dem stetigen Stoffwechsel, der in der leiblichen Region herrscht, immer dieselbe sein und bleiben kann. —

§. 102.

Gehen wir nun auf die Frage um den Ursprung der einzelnen Seelen über, so wird diese Frage nach all den bisher entwickelten Principien nicht mehr schwer zu lösen sein. Es ist klar, daß jene Ansicht, welche die einzelnen Seelen aus Gott emaniren läßt, und somit die Seele des Menschen als mit Gott consubstantiell auffaßt, hier gar nicht mehr zur Sprache kommen könne; denn wir haben bereits gezeigt, daß alles Geschöpfliche, wozu jedenfalls auch unsere Seele gehört, weil sie in ihrem Sein und in ihrer Thätigkeit nach dem Zeugnisse des Selbstbewußtseins beschränkt ist, nur auf dem Wege der Schöpfung in's Dasein treten könne. Die erwähnte Ansicht gehört wesentlich blos den speculativen Extremen an, die die Schöpfungsidee nicht kennen, und weil gegen sie alle jene Gründe gelten, die gegen den Pantheismus überhaupt sprechen, so halten wir es für überflüssig, uns hier noch weiter mit ihrer Widerlegung zu beschäftigen. — Ebenso können wir uns hier auch der Widerlegung des rohen Traducianismus überheben, weil derselbe wesentlich die

Materialität der Seele voraussetzt, indem nur unter der Bedingung Theile aus den Seelen der Erzeuger sich ablösen können, um die Seele des Kindes zu bilden, daß die Seelen der Aeltern zusammengesetzt, also materieller Natur sind. Wir haben deshalb schon früher erwähnt, daß der Traducianismus wesentlich nur in die materialistische Seelenlehre gehöre. Außer diesen beiden Lehrmeinungen über den Ursprung der Seele haben wir im Bisherigen noch eine dritte Theorie kennen gelernt, die wir jedoch nur als einen mehr verfeinerten und idealisirten Traducianismus bezeichnen können. Es ist der Generatianismus. Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß, wenn die Seele des Kindes aus den Seelen der Aeltern entsteht, wie der Generatianismus lehrt, die Einfachheit und Individualität der Seele schlechterdings nicht mehr aufrecht erhalten werden kann. Aus einer einfachen, individuellen Substanz kann ein für allemal keine andere Substanz emaniren, und wenn man, um doch eine solche Möglichkeit darzuthun, zu Gleichnissen seine Zuflucht nimmt, wie z. B. zu dem Gleichnisse der Entzündung eines Lichtes an einem andern, so können solche Gleichnisse jedenfalls nicht den Mangel des speculativen Gedankens ersetzen. Wir hatten daher gewiß nicht Unrecht, wenn wir früher den Generatianismus dem idealistischen Dualismus als ihm wesentlich und ausschließlich angehörige Lehre vindicirten. Wir würden uns daher hier auch nicht weiter mit ihm beschäftigen, wenn derselbe nicht in neuerer Zeit eine ganz neue und eigenthümliche Fassung erhalten hätte, welche darin besteht, daß die Seele des Kindes als ein schöpferisches Product der Seelen der Aeltern bezeichnet wird. Es ist diese Annahme in der That neu, und mit ihr scheint wirklich die große Schwierigkeit, wie denn aus einem einfachen Wesen ein anderes entstehen könne, beseitigt zu sein? Aber sollte es denn wirklich mit dieser Annahme ernst sein. Sollte man uns denn wirklich zumuthen wollen, uns derselben ohne Rückhalt anzuschließen? Sollte man denn wirklich nicht einsehen, daß dieselbe in offenem Widerspruch steht mit den höchsten Principien der Vernunft und des Christenthums? Die Schöpfungsmacht ist doch in der That eine absolute Macht, die Schöpfungsthätigkeit eine absolute Thätigkeit, weil sie keine Materie voraussetzt, um durch sie bedingt zu sein, sondern die Substanz selbst setzt. Alles aber, was seinem Wesen nach absolut ist, kann auch nur dem absoluten Wesen zukommen; mit einem relativen Sein steht es in innerm Widerspruch, und kann ihm daher weder an sich, noch durch irgend welche Mittheilung von Seite Gottes zukommen. Ein relatives Wesen kann als solches wesentlich auch nur eine relative Thätigkeit in Anspruch nehmen, und eine solche setzt wiederum nothwendig eine Materie voraus, auf die sie sich bezieht, und durch welche sie ermöglicht ist. Ihre Wirkung kann wesentlich blos in irgendwelcher Umbildung einer vorliegenden Materie bestehen, nicht aber in der Setzung der Materie, der Substanz selbst. Wenn man daher anders die menschliche Seele noch als eine von Gott selbst verschiedene, wesentlich relative Substanz auffaßt, so kann man ihr folgerichtig auch in

keiner Beziehung eine schöpferische Macht zuschreiben, nicht einmal in secundärer Weise, weil, wie bereits erwähnt worden ist, einem Wesen eine ihm wesentlich widersprechende Eigenschaft selbst nicht durch Mittheilung beigelegt werden kann. Und darum kann die Seele des Kindes in keiner Weise als schöpferisches Product der Seelen der Aeltern bezeichnet werden. Die Schöpfungsmacht gehört Gott ausschließlich an, und wenn daher die Entstehung der Seele einmal nur durch irgendwelche schöpferische Wirksamkeit erklärt werden kann, so kann sie nur als schöpferisches Product Gottes selbst bezeichnet werden. Und diese creatianistische Theorie ist es denn auch, welche allein mit den höhern Principien des christlichen Standpunctes sich vereinbaren läßt, und von demselben schlechterdings gefordert ist. So lange der Generatianismus den ihm anhaftenden Widerspruch nicht auf eine andere, als die eben bezeichnete Weise zu beseitigen unternimmt, sind wir gewiß im vollen Rechte, wenn wir dem Creatianismus dieses Prärogativ einräumen. — Alle einzelnen Seelen werden somit unmittelbar von Gott geschaffen, aber nicht so, daß sie etwa vorerst eine außerkörperliche Existenz besäßen, und erst nach Verlauf irgend welcher Zeit mit dem Leibe verbunden würden — wir haben diese präexistentianistische Hypothese schon früher widerlegt — sondern in dem Acte der Schöpfung werden sie zugleich auch schon mit dem Leibe verbunden; denn da die Seele als wesentlicher Bestandtheil des Menschen nur zu dem Zwecke geschaffen werden kann, um in Verbindung mit dem Leibe den Menschen als solchen zu constituiren, so muß sie in ihrer Schöpfung zugleich auch mit dem Leibe verbunden, also dem leiblichen Elemente, so zu sagen, eingeschaffen werden, damit der Mensch als das eigentliche Product, das durch die zeugende Thätigkeit des Menschen einerseits und durch die göttliche Schöpfungsthätigkeit andererseits zunächst und unmittelbar erzielt wird, entstehe. Ebenso und aus dem nämlichen Grunde kann daher auch der Leib des Menschen keine Präexistenz vor der Seele in Anspruch nehmen, und daraus folgt, daß die Erzeugung des Leibes von Seite der Eltern und die Schöpfung der Seele von Seite Gottes in Einen ungetheilen Moment zusammenfallen müssen. — Das also ist die Art und Weise der Entstehung der einzelnen Seelen. Eine einfache individuelle Substanz, wie solches die menschliche Seele ist, kann unmöglich eine andere Substanz der gleichen Art aus sich hervorgehen lassen, und wenn daher eine Seele in's Dasein tritt, so kann sie nur durch Schöpfung wirklich werden. Die Schöpfungsmacht kann aber als absolute Macht nur Gott zukommen, und darum muß folgerichtig jede einzelne Seele als unmittelbare göttliche Schöpfung betrachtet werden, wobei dann nothwendig der Act des göttlichen Schaffens mit der Entstehung des Leibes zusammenfallen muß. Die Annahme einer Präexistenz der Seele im Leibe vor der wirklichen Zeugung des letzteren ist eine so willkürliche, durch Nichts zu begründende Annahme, daß sie hier füglich ganz übergangen werden kann. —

§. 103.

Haben wir bisher, auf die Thatsachen der innern Erfahrung uns stützend, in welchen die Natur der Seele sich uns offenbart, das Sein derselben zu bestimmen gesucht, und es so in seiner Substantialität einerseits, und in seiner wesentlichen Verschiedenheit vom Leibe andererseits kennen gelernt, so liegt uns nun zunächst ob, zu untersuchen, in welchem Verhältnisse die Seele zu der von ihr selbst wesentlich verschiedenen Leiblichkeit stehe, und auch hier haben wir uns wieder an die Thatsachen unsers Selbstbewußtseins zu halten. Wir haben nun aber schon früher nachgewiesen, daß unser Selbstbewußtsein keine Trennung des menschlichen Wesens in zwei sich gegenseitig in ihrem Sein und Leben selbstständig gegenüberstehende Lebensmächte gestatte. Wir wollen sagen: Nach dem Zeugnisse unsers Selbstbewußtseins ist der Leib für sich nicht ein eigenlebendes Wesen, das nur in einer äußerlichen Verbindung mit der Seele stünde, und nur deshalb mit dieser geeinigt wäre, weil er etwa durch eine innere oder äußere Ursache zu dieser Einigung bestimmt und hingeordnet wäre. Denn unser Selbstbewußtsein nöthigt uns schlechterdings, uns nach unserer vollen Ganzheit, also nach Leib und Seele zugleich als ein rein einheitliches „Ich“ zu fassen, und wenn wir deßhalb das Wort „Ich“ aussprechen, so verstehen wir darunter in unserm natürlichen Bewußtsein nicht etwa bloß unsern Geist, mit Ausschluß des Leibes, sondern wir verstehen darunter *uns selbst als einheitliches Ganzes*, ohne weder im Besondern den Geist, noch im Besondern den Leib zu berücksichtigen. Dieß wäre unmöglich, wenn der Leib als in seinem Sein und Leben selbstständiges Nichtich dem Geiste als dem ausschließlichen Ich gegenüberstünde, und nur in äußerlicher Verbindung mit diesem sich befände; denn in diesem Falle müßten wir auch in unserm Selbstbewußtsein jenes uns anhaftende Nichtich von dem eigentlichen Ich unterscheiden und könnten nicht beide in Einheit mit einander als ein einheitliches Ich fassen, wie solches wirklich der Fall ist. Daraus folgt, daß wir nach dem Zeugniße des Selbstbewußtseins den Menschen, so fern er aus Leib und Seele besteht, als eine wahrhaft *einheitliche Natur* betrachten müssen, und ihn nicht in zwei in sich selbstständige, und mit einander in einem gewissen Gegensatze stehende Naturen aus einander ziehen dürfen. Alles dieses ist, wie gesagt, bereits früher des Nähern erwiesen worden, und wir können daher hier darauf zurückweisen. Und in der That, wenn alle übrigen Wesen im Bereiche der Schöpfung, wie sie auch immer zusammengesetzt sein mögen, dennoch immer und überall als einheitliche Naturen sich uns darstellen, so wüßten wir jedenfalls nicht, warum der Mensch allein hievon eine Ausnahme machen sollte, um so mehr, da derselbe an der Spitze aller geschaffenen Wesen steht, und das ganze System der Weltdinge in ihm seine Vollendung erreicht, weshalb er unmöglich in seinem Wesen als so außer aller Analogie mit ihnen stehend gedacht werden kann. —

Ist nun aber der Mensch als solcher wirklich eine einheitliche Natur, so können sich seine beiden wesentlichen Bestandtheile, Leib und Seele, nur so zu einander verhalten, wie die zwei wesentlichen Bestandtheile jeder anderweitigen Wesenheit. Jede bestimmte Wesenheit wird aber constituirt durch Materie und Form. Beide in Einheit mit einander bilden eine einheitliche dritte Natur, die als solche weder die eine noch die andere von beiden, sondern eine eigene als solche von ihren beiden Bestandtheilen schlechterdings verschiedene Natur ist. Die Materie ist die Potenzialität dieses Wesens, sie bedingt als Unterlage desselben dessen Möglichkeit; die Form dagegen ist die Entelechie desselben, und bedingt so als formales Princip der materiellen Unterlage dessen Wirklichkeit. — Dieses Verhältniß muß also, wie gesagt, auch zwischen Leib und Seele im Menschen obwalten. Der Leib ist die Materie, die Seele die Form; beide in Einheit mit einander bilden jene einheitliche dritte Natur, die als solche von ihren beiden Bestandtheilen wesentlich verschieden ist, den Menschen. Die Einheit zwischen Seele und Leib ist somit durchaus keine blos moralische, sondern vielmehr eine physische, nicht eine blos äußere, sondern eine innere. Die Seele ist nicht blos der Beweger des Leibes, sondern auch dessen formales Princip; durch sie allein ist der Leib das, was er ist, ohne sie besitzt er als menschlicher Leib keine Wirklichkeit. Nur dann, wenn Leib und Seele in diesem Verhältnisse von Materie und Form zu einander gedacht werden, ist die Einheit der menschlichen Natur, die durch das Selbstbewußtsein schlechterdings gefordert ist, gewahrt, und diese Einheit der Natur hat dann von selbst auch die Einheit der Person zur Folge. Natur und Person fallen im Menschen zusammen. —

§. 104.

Ist dieses das wesentliche Verhältniß, in welchem Leib und Seele im Menschen zu einander stehen, so ist es klar, daß die Seele im Menschen nicht blos das intellectuelle, sondern unmittelbar auch das vegetative und sensitive Princip sei. Denn wäre sie nicht auch dieses letztere, so müßte für die vegetativen und sensitiven Functionen wiederum ein eigenes Princip vorausgesetzt werden, und dann wäre die Seele schon nicht mehr die wesentliche Form des Leibes, vielmehr müßte dann das vorausgesetzte vegetativ-sensitive Princip als solches sich charakterisiren. Hienach ist es die Seele, welche unmittelbar den Leib belebt, die vegetativen Functionen in demselben zuhöchst principiirt, und so an der Spitze des Haushaltes dieser untern Lebensregion steht. Die Materie ist an sich nichts schlechthin Todtes, und darum kann sie auch in Folge ihrer Einigung mit einem höheren Lebensprincip zu einer höheren Lebensform erhoben werden, wie solches im Menschen der Fall ist. Ebenso ist es die Seele, welche unmittelbar auch den sensitiven Functionen vorsteht, dieselben zunächst bedingt und principiirt und so auch in diesem Bereiche ohne irgend welche anderweitige Vermittlung herrschend ist. Daß endlich auch die intel-

lectuellen Functionen ihr ausschließlich angehören, versteht sich von selbst. Zwischen Geist und Seele ist mithin durchaus kein substantieller Unterschied; ein und dasselbe Princip steht vielmehr im Menschen allen jenen Functionen vor, welche in der trichotomistischen Anschauung auf zwei Principien vertheilt werden, und will man dennoch einen Unterschied zwischen Geist und Seele gelten lassen, so kann derselbe nur als ein beziehungsweiser gedacht werden, in der Weise nämlich, daß ein und dasselbe Princip, sofern es die intellectuellen Functionen vollzieht, Geist; insofern es dagegen den vegetativen und sensitiven Functionen vorsteht, Seele genannt werden mag. — Obgleich jedoch den intellectuellen, sensitiven und vegetativen Functionen im Menschen in letzter Instanz ein und dasselbe Princip vorsteht, so ist doch insofern ein großer Unterschied zwischen ihnen, als die vegetativen und sensitiven Functionen von der Seele nur in Einheit mit den respectiven Organen derselben in's Werk gesetzt werden können, während die rein intellectuellen Thätigkeiten von der Seele allein ausgehen, und somit diese in Vollziehung jener Thätigkeiten nicht an gewisse Organe des Leibes gebunden ist, wie solches in der erstgenannten Beziehung der Fall ist. Die vegetativen und sensitiven Functionen entspringen daher weder aus dem Leibe noch aus der Seele allein, sie werden vielmehr durch beide zugleich und in Einheit mit einander principiirt, und sind deshalb, wie die Schule sich ausdrückt, actiones conjuncti oder compositi. Die intellectuellen Functionen dagegen werden von der Seele allein vollzogen und sind daher actiones solius animae, non compositi. Aber weil der Mensch als Einheit von Seele und Leib eine einheitliche Natur und Person ist, so ist das Subject, welches die einen und die andern dieser Functionen vollzieht, dennoch überall ein und dasselbe; es ist der Eine Mensch, welcher vegetativ, sensitiv und intellectuell thätig ist, und wenn daher auch jene Functionen je nach der Verschiedenheit des Vermögens, dem sie entspringen, und in welchem sie gründen, ebenfalls relativ verschieden sind, so müssen doch alle diese Functionen Einem Subjecte, dem Menschen als solchem nämlich, zugeschrieben werden. —

So ist also die Seele nach der einen Seite ihres Wesens hin gleichsam in die Materie versenkt und kann nur in ihr und mit ihr thätig sein, nach der andern dagegen erhebt sie sich über dieselbe, und steht in ihrer Thätigkeit frei und unabhängig von derselben da, und wenn auch die intellectuelle Thätigkeit der Seele durch irgend welche Unordnungen und Krankheiten im leiblichen Organismus behindert werden kann, so kommt dieses dennoch blos daher, daß durch die sensitive die intellectuelle Seele die Materie ihrer Thätigkeit erhält und erhalten muß, weshalb, wenn das sensitive Vermögen nicht im normalen Zustande sich befindet, auch die intellectuelle Thätigkeit nicht mehr in der Weise, wie sie es sollte, zur Ausübung gebracht werden kann. — Wollte man aber, um die substantielle Identität der vegetativen, sensitiven und intellectuellen Seele in Abrede stellen zu können, sich auf den Umstand

berufen, daß die vegetativen Functionen nicht in die Region des unmittelbaren Bewußtseins sich emporzuheben vermögen, was doch unter der Voraussetzung der substantiellen Identität des Princips des vegetativen Lebens und des Princips des Bewußtseins der Fall sein müßte, so ist darauf zu erwiedern, daß jene Functionen, weil sie eben nicht der Seele allein, sondern ihr und den respectiven Organen zugleich und einheitlich angehören, nur durch das Medium der sensitiven Empfindung in die Region des unmittelbaren Bewußtseins emporsteigen könnten. Aber eine sinnliche Empfindung ist hier deshalb nicht möglich, weil das Centralorgan der sinnlichen Empfindung das Gehirn ist, und dieses nur durch wenige Nerven mit den Organen der vegetativen Region, insbesonders mit dem Gangliensystem als dem unmittelbaren vermittelnden Träger des vegetativen Lebens in Verbindung steht. Es ist das eine sehr weise Einrichtung des Schöpfers; denn stünden die vegetativen Organe nicht in so loser Verbindung mit dem Gehirn, und vermöchten demnach die vegetativen Functionen in die Region des unmittelbaren Bewußtseins sich zu erheben, dann wären sie dem Einflusse des freien Willens in höherem Grade ausgesetzt, als für ihre eigene normale Vollziehung und Entwicklung nützlich wäre.

§. 105.

Aus dem also bestimmten Verhältnisse zwischen Leib und Seele und den verschiedenen Lebensfunctionen im Menschen ergeben sich nun mehrere wichtige Folgerungen. Vor Allem löst sich hieraus das Problem der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib. Daß eine solche Wechselwirkung in der Wirklichkeit gegeben sei, läßt sich nicht läugnen; die Stimme des Selbstbewußtseins spricht sich entschieden dafür aus, daß die Seele auf den Leib, und der Leib auf die Seele einen realen Einfluß ausübt, und es kann durchaus nicht gestattet sein, diesen Einfluß aus einem realen, in einen bloß scheinbaren umzuwandeln. Dieser gegenseitige Einfluß kann aber durchaus nicht in der Weise gedacht werden, daß der Leib für sich selbst eine Thätigkeit entwickle und diese dann mechanisch oder dynamisch auf die Seele einwirke, oder daß andererseits die Seele mit ihrer Willensthätigkeit unmittelbar in mechanischer oder dynamischer Weise den Körper in Bewegung setze. Denn in diesem Falle würde dem Leibe schon wieder ein eigenes selbstständiges Leben der Seele gegenüber zugeschrieben, und die Seele wäre nicht mehr das unmittelbare formale Princip desselben. Vielmehr muß dieser wechselseitige Einfluß in ganz anderer Weise gefaßt werden. Da nämlich in der vegetativen und sensitiven Lebensregion die Seele immer nur in Einheit mit den Organen des Leibes thätig ist, so kann hier von einer Wechselwirkung zwischen beiden nicht die Rede sein. Wenn also von einer Wechselwirkung zwischen Seele und Leib die Rede ist, so kann dieselbe nur stattfinden zwischen dem Leibe und

der Seele, so fern die letztere intellectuell, also erkennend und wollend thätig ist. Und hier nun bildet eben die sensitive Thätigkeit die lebendige Vermittlung zwischen den beiden Gliedern des erwähnten Verhältnisses. Wenn nämlich die leiblichen Sinne dem Geiste einen Erfahrungsgegenstand zur Erkenntniß zuführen, so ist hiebei bereits die Seele als sensitives Princip wesentlich betheiligt; sie ist es darum selbst, welche vermöge ihrer sensitiven Thätigkeit in und mit den respectiven Organen jenen Gegenstand sich zur Erkenntniß vermittelt, und so ist es nicht der Leib, welcher auf die Seele einwirkt, um jene Erkenntniß in ihr hervorzurufen, sondern es ist die Seele selbst, welche sich als sensitive Seele mittelst des Leibes jene Erkenntniß zuwege bringt. Das Analoge gilt dann auch umgekehrt. Wenn die Seele den Körper oder dessen Organe irgendwie in Bewegung setzen will, so vermittelt sie selbst wiederum als sensitive Seele dieses Wollen zur wirklichen leiblichen That, weil sie eben als sensitive Seele zugleich auch das unmittelbare bewegende Princip des Leibes ist, und die Bewegungen in demselben ihr und den respectiven Organen zugleich angehören. Wäre die Seele nicht zugleich auch das sensitive Princip des Leibes, so vermöchte sie freilich mit ihrem freien Willen die respective Bewegung blos gleichsam anzubefehlen; aber wie dieser Befehl zugleich auch Ausführung wäre, ließe sich nicht erklären; dadurch jedoch, daß sie als sensitives Princip gleichsam vermittelnd eintritt zwischen ihren eigenen Befehl und die Ausführung desselben mit und in dem Leibe, ist das ganze Räthsel gelöst und jede Schwierigkeit beseitigt. Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele hat auch nach dieser, wie vorher nach der andern Seite hin ihre Erklärung gefunden. —

Mit dieser Wechselwirkung findet nun aber aus dem vorausgesetzten Princip von der Art der Einheit der Seele mit dem Leibe auch die Frage über den Sitz der Seele im Leibe ihre Lösung. Ist nämlich die Seele die wesentliche Form des Leibes und ist demnach dieser sowohl als Ganzes als auch in seinen Theilen nur durch die Seele das, was er ist: so kann der Seele im Leibe nicht in dem Sinne ein bestimmter Sitz angewiesen werden, daß sie etwa substantiell blos in einem bestimmten Organe mit Ausschluß aller übrigen wäre, und von ihm aus den Körper gleich einer Maschine in Bewegung setzte. Sie muß vielmehr der Substanz nach ganz im ganzen und ganz in allen besonderen Theilen des Leibes sein. Daß dem auch wirklich also sei, zeigt sich schon daraus, daß sie einen Eindruck, der auf den Leib geschieht, immer gerade an dem Theile des Leibes fühlt, wo er auf ihn gemacht wird. Wenn aber auch der Substanz nach die Seele im Leibe in gewissem Sinne allgegenwärtig ist, so ist sie dieß doch nicht nach ihren besondern Kräften; denn nach diesen ihren Kräften kann sie immer nur in jenem Organe sein, durch welches die Thätigkeit dieser Kraft bedingt ist. Dieß gilt freilich zunächst nur von den vegetativen und sensitiven Kräften, weil nur diese an

bestimmte Organe gebunden sind, und daher nur in diesen ihren Sitz haben können. Was dagegen die intellectuellen Kräfte betrifft, in welchen die Seele für sich thätig ist, so kann zwar auf sie dieses Princip nicht in gleicher Weise angewendet werden; aber weil die intellectuelle Thätigkeit der Seele, so lange sie im Leibe ist, davon abhängt, daß durch die sensitive Thätigkeit ihr der Stoff oder die Materie ihres Erkennens und Wollens zugebracht wird, das Centralorgan der sinnlichen Erfahrung aber das Gehirn ist, sofern in ihm die verschiedenen Sinnennerven sich concentriren: so ist es hieraus erklärlich, wie auch das Denken und Wollen sich nach dem Zeugniß des natürlichen Bewußtseins im Gehirne concentrirt, ohne doch von ihm in sich selbst bedingt zu sein, weil es eben die Materie, auf welche es sich beziehen kann, nur durch Vermittlung des Gehirns empfängt.

Eine weitere Folge aus unserm Princip von der Art der Einheit zwischen Seele und Leib ist diese, daß durch sie auch alle seelisch-leiblichen Erscheinungen, die im Leben des Menschen auftreten, ihre genügende Erklärung finden. So ist es Thatsache, daß die leiblichen Zustände immer unmittelbar auch in das geistige Gebiet hinüberspielen, und in ihm in entsprechenden Erscheinungen sich kundgeben, und das Gleiche gilt auch umgekehrt. Da die beiden Lebensregionen des Menschen, die vegetativ-sensitive und die geistige in Einem Princip wurzeln, so ist dieß auch nicht anders möglich. Wenn ferners in den Temperamenten eine durchgängige Harmonie zwischen den geistigen und leiblichen Bestimmtheiten, sowie zwischen den leiblichen und geistigen Aeußerungen des respectiven Temperamentes obwaltet, so ist auch diese Erscheinung durch die Identität des beiderseitigen Princips hinreichend erklärt. Wenn endlich in der Bildung des Schädels, sowie in der Physiognomie eines Individuums vielfach Anhaltspuncte sich vorfinden, um von ihnen aus auf die analogen Zustände oder Neigungen seines Innern hinüberschließen zu können, so kann auch dieses nicht mehr auffallen, wenn man bedenkt, daß die Seele als formales Princip des Leibes zugleich auch ihr Bild in ihm ausprägt, und so in ihm gleichsam zur sinnlichen Erscheinung kommt. Es ließe sich dieses Thema noch des weitern ausführen, aber wir können diese Ausführung hier nicht zu unserer Aufgabe rechnen, weil sie schon zu weit in das Gebiet der Empirie hinabgreifen würde, mit dem wir uns hier zunächst nicht beschäftigen.

§. 106.

Haben wir demnach im Bisherigen die Natur des Menschen als solchen kennen gelernt, so ergibt sich uns nun von selbst auch die Art und Weise, wie wir die einzelnen Kräfte desselben im Besondern zu gliedern haben, so wie das Verhältniß, in welchem dieselben in dieser ihrer Gliederung zu einander stehen. Was zuerst die vegetative Kraft und ihre entsprechende

Thätigkeit betrifft, so bildet dieselbe gleichsam nur die natürliche Unterlage für die beziehungsweise Ermöglichung und Ausbildung der höheren Kräfte. Und darum ist auch, wie wir bereits gehört haben, die vegetative Region dem unmittelbaren Einflusse der höheren Kräfte entzogen, und vollziehen sich die in diese Region fallenden Functionen ohne Bewußtsein und Freiheit. Anders dagegen verhält es sich mit den sensitiven und intellectuellen Kräften des Menschen und ihren respectiven Thätigkeiten. Diese stehen in ganz unmittelbarer Verbindung mit einander; die einen spielen in die andern hinüber und schließen sich so gewissermassen zu Einem Lebensbereiche zusammen, den man im Gegensatze zu dem vegetativen als dem unbewußten und unfreien, den Kreis des bewußten und freien Lebens nennen kann, weil Alles, was in ihm vorgeht, nicht blos an das Licht des Bewußtseins herauftritt, sondern auch unter der Herrschaft des freien Willens steht. Man kann daher auch die menschlichen Kräfte, die in diesem Bereiche liegen, immer nur in Verbindung mit einander in gehöriger Weise entwickeln und gliedern. — So geht denn vor Allem das Erkenntnißvermögen des Menschen zunächst in zwei Stadien auseinander, nämlich in das niedere und höhere Erkenntnißvermögen, so zwar, daß das erstere auf dasjenige, was unmittelbar durch den äußern oder innern Sinn wahrgenommen werden kann, also auf das Erfahrungsmäßige überhaupt sich bezieht, während das letztere, welches man gewöhnlich dem erstern gegenüber als Vernunft im weitern Sinne dieses Wortes bezeichnet, dasjenige, was über die Erfahrung hinaus liegt, also überhaupt das Uebersinnliche zum Gegenstande hat. Das niedere Erkenntnißvermögen gliedert sich dann bekanntlich wiederum ab in einfaches Vorstellungsvermögen, in Einbildungskraft und in Gedächtniß, drei Vermögen, von denen das zunächst höhere immer das zunächst tiefer stehende zu seiner eigenen Ermöglichung nothwendig voraussetzt, indem weder Einbildungskraft ohne Vorstellungsvermögen, noch Gedächtniß ohne Einbildungskraft denkbar wäre. Das höhere Erkenntnißvermögen dagegen ist auf erster Stufe Verstand, und auf höchster und letzter Stufe Vernunft im engern Sinne dieses Wortes. Wir haben schon früher gehört, wie diese verschiedenen Vermögen in Bezug auf ihre Thätigkeit sich zu einander verhalten. Hier haben wir in Bezug auf den wesentlichen Character derselben nur noch zu bemerken, daß das niedere Erkenntnißvermögen nach seinen drei constitutiven Momenten ganz in der Region der sensitiven Kraft des Menschen liegt, weshalb in der niedern Erkenntniß, so weit sie sich auf das sinnlich Wahrnehmbare bezieht die Seele immer in Verbindung mit den respectiven Organen thätig ist, und auch nur in dieser Verbindung thätig sein kann. Natürlicher Weise ist davon das niedere Erkennen in so weit ausgenommen, als es sich im Selbstbewußtsein auf die rein geistigen Aeußerungen des innern Seelenlebens bezieht, weil es in dieser Beziehung schon in das höhere Erkennen hinüberspielt, in welchem die Seele wesentlich ohne Verbindung mit den Organen thätig ist. Wenn aber auch hienach die Functionen des niedern und

höhern Erkennens wesentlich von einander verschieden sind, so stehen sie dennoch im Menschen nicht getrennt von einander da, sondern vereinigen sich, wie bereits erwähnt, in Einem Bewußtsein. Sinnliche und übersinnliche Erkenntniß wird in das Eine Bewußtsein aufgenommen, und wenn daher auch dem sinnlichen Erkenntnißvermögen an und für sich das Bewußtsein nicht zukommt, so nimmt es doch im Menschen an demselben Theil, und in Folge dessen resultirt in ihm aus den zwei Bereichen der sinnlichen und übersinnlichen Erkenntniß Ein einheitlicher Kreis des Erkennens. —

Die analogen Verhältnisse ergeben sich denn auch in Bezug auf die zweite Grundkraft des Menschen, nämlich in Bezug auf das Begehrungsvermögen. Auch es gliedert sich nämlich zunächst ab in das niedere und höhere Begehrungsvermögen, wovon das eine den sinnlichen, und das andere den übersinnlichen Gütern zugewendet ist. Wie darum das niedere Erkenntnißvermögen, so fällt auch das niedere oder sinnliche Begehrungsvermögen ganz und gar der sensitiven Region zu, und seine Lebensäußerungen sind demnach immer und überall durch Seele und Leib zugleich bedingt, während in Bezug auf das höhere Begehrungsvermögen das Gegentheil der Fall ist. Wie nun aber im Bereiche des Erkennens Vorstellungsvermögen und Vernunft die unmittelbaren Erkenntnißquellen für das Sinnliche und Uebersinnliche sind, während zwischen beiden der Verstand steht, um in Einem Bewußtsein das Sinnliche und Uebersinnliche zu vereinigen und so beides zur bewußten und vermittelten Erkenntniß zu bringen, so verhält es sich in analoger Weise auch mit dem Begehrungsvermögen. Theilt sich nämlich dasselbe in das höhere und niedere Begehrungsvermögen, so ist es in beiden Richtungen zunächst an und für sich in ganz unfreier Weise thätig. Es wird vom Objecte allein in seinem Streben bedingt und bestimmt, und je nachdem dieses Object ein Gut oder ein die Erreichung dieses Gutes hinderndes oder erschwerendes Uebel ist, äußert sich zunächst das niedere Begehrungsvermögen entweder als Liebe oder als Zorn, so daß also in ihm beides, das begierliche und das irascible Moment gelegen ist. Aber zwischen diesen zwei wesentlichen Verzweigungen des Begehrungsvermögens, dem niedern und höheren Naturtriebe, steht vermittelnd der freie Wille, der zwar analog zum Verstande ebenfalls an sich noch dem höheren Begehrungsvermögen angehört, jedoch in seiner Wirksamkeit nicht auf das Uebersinnliche allein beschränkt ist, sondern auch abwärts in das Gebiet des sensitiven Begehrens herabgreift. Wie also der Verstand vermöge seiner wesentlichen Bestimmung die gesammte Erkenntniß aus der bloßen Unmittelbarkeit zur Stufe der bewußten und vermittelten Erkenntniß zu erheben hat, so fällt auch dem freien Willen im Gebiete des Begehrens die Aufgabe zu, das gesammte Begehrungsleben des Menschen von einem blos unwillkührlichen zu einem freien umzugestalten, und zwar dadurch, daß er nicht blos das Uebersinnliche mit freier Selbstbestimmung anstrebt, sondern auch die Triebe der sinnlichen Region beherrscht, und ihnen nur in so fern und in so weit freien

Spielraum gestattet, als dieses mit den sittlichen Gesetzen verträglich ist, eine Aufgabe, die er freilich, wie wir später hören werden, in seinem gegenwärtigen Zustande nur mit Hülfe der göttlichen Gnade zu erfüllen vermag. So concentrirt sich also auch in der Region des Begehrens nicht blos das höhere, sondern auch das niedere Begehrungsvermögen im freien Willen, wie in der Region des Erkennens das niedere und höhere Erkenntnißvermögen im Verstande sich einigt, und wie demnach hier in Folge dieser Vereinigung der sensitive und intellectuelle Lebenskreis in einen einheitlichen Lebensbereich zusammengehen, so resultirt auch dort aus der Einigung des niedern und höhern Begehrens im freien Willen ein in sich einheitliches Willens- oder Begehrungsleben.

§. 107.

Wenn wir nun zuletzt noch einen Blick werfen auf das Gefühlsvermögen des Menschen, das an das Erkenntniß- und Willensvermögen sich anschließt und durch beide bedingt ist, so müssen wir vor Allem bemerken, daß dieses Vermögen mit den zwei vorausgehenden nicht auf gleiche Linie gestellt werden kann, weil es nicht das Vermögen zu irgend welcher eigentlichen Thätigkeit ist, wie solches bei der Erkenntniß- und Willenskraft der Fall ist; denn das Gefühl ist nicht eine Thätigkeit, sondern vielmehr nur ein Zustand, der aus der Thätigkeit des Erkennens und Wollens folgt, sofern in Folge des Erkennens und Wollens der Mensch häufig in eine gewisse innere Stimmung versetzt wird, die wir eben Gefühl nennen, welches letztere sonach als das innere Resultat aus der Thätigkeit des Erkennens und Wollens sich darstellt. Aber eben weil das Gefühl entweder der einen oder der andern Seite des menschlichen Erkennens und Begehrens entspringen kann, muß auch hier zwischen höhern und niedern, zwischen geistigen und sinnlichen Gefühlen unterschieden werden. Die erstern werden von übersinnlichen, die letztern von sinnlichen Gegenständen hervorgerufen, und characterisiren sich als angenehme oder freudige Gefühle, wenn jene Gegenstände unserer innern, freien oder unwillkührlichen Neigung zusagen, als unangehme oder traurige dagegen, wenn dieselben dieser unserer Weise entgegengesetzt sind, und falls das Gefühl in intensiverer Neigung auftritt, so gestaltet es sich zum Affecte. Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß auch hier dasselbe Gesetz gelten müsse, wie wir es im Gebiete des Erkennens und Wollens gefunden haben, nämlich daß auch hier die sinnlichen Gefühle der Seele und dem Leibe zugleich angehören, während die Seele die höhern Gefühle sich allein vindicirt. Nirgends aber spielen die beiden Lebensbereiche so innig in einander als in der Region des Gefühles; nirgends wird auch sogar die vegetative Region so unmittelbar in Mitleidenschaft gezogen mit den höhern Lebensregionen, als gerade hier. Die verschiedenartigen Erscheinungen des Gefühlslebens liefern hiefür den eviden-

testen Beweis. Hier zeigt sich die innere Einheit der menschlichen Natur bei aller wesentlichen Verschiedenheit ihrer constituirenden Bestandtheile in der auffallendsten Weise, so daß man mit Recht sagen kann, daß die Erscheinungen des Gefühllebens vollkommen geeignet sind, auch noch die letzten Zweifel zu beseitigen, welche über jene Einheit noch obwalten könnten. Das Gefühl wirkt in gleichem Verhältnisse und in gleichem Maaße hebend oder hemmend auf die geistige, wie auf die leibliche Thätigkeit, und die Folgen, welche hieraus resultiren, sind auf beiden Seiten sich immer und überall ganz analog. Es wäre nicht schwer, dieses an einer Wolke von einzelnen Fällen nachzuweisen, wenn wir uns dadurch nicht wiederum schon zu weit in das Gebiet der Empirie verlieren würden. Für unsern gegenwärtigen Zweck genügt es, nachgewiesen zu haben, daß auch in der Region des Gefühles die sensitiven und intellectuellen Momente ebenso unmittelbar in einanderschlagen, und zu einem einheitlichen Lebensgebiete sich vereinen, wie solches im Bereiche des Erkennens und Wollens stattfindet. —

Was aber in Bezug auf diese drei Lebensregionen im Besondern und Einzelnen gilt, das bewahrheitet sich auch wiederum in so fern, als man dieselben mit einander zusammenstellt, und sie in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander betrachtet. Auch hier stehen sie nicht getrennt von einander da, sondern vereinigen sich unmittelbar zu dem Einen geistig-sensitiven Leben des Menschen. In diesem Einen Leben stehen dann Erkenntniß, Wille, und Gefühl in stetiger Wechselwirkung mit einander; die Erkenntniß leitet den Willen, indem sie ihm das Object seines Strebens vorhält, der Wille dagegen beherrscht wiederum die Erkenntniß, so fern er den Verstand auf den Gegenstand hinrichtet, den er sich zur vermittelten Erkenntniß bringen soll. Beide bedingen mit einander das Gefühl, und dieses wirkt wiederum auf das Erkennen und Wollen zurück, um ihm Frische, Lebendigkeit und Energie zu geben. Im ganzen Haushalt dieses großen Lebensbereiches bildet aber zuletzt dennoch der freie Wille den Mittelpunct, um welchen sich Alles bewegt, indem er nicht blos das Begehren des Menschen in seiner Gewalt hat, sondern auch die Erkenntniß und das Gefühl beherrscht, oder wenigstens beherrschen kann und soll. Der Wille ist somit die bewegende Kraft in dem gesammten geistig-sensitiven Leben des Menschen und das dominirende Princip in dem ganzen Haushalt desselben, nur daß er selbst wiederum von der Erkenntniß geleitet werden muß, wenn seine Thätigkeit nicht eine blinde, vernunftlose sein soll. —

§. 108.

Hieraus ist leicht ersichtlich, daß und wie der Mensch sich wesentlich von allen untergeordneten Wesen, insbesondere vom Thiere unterscheidet. Wenn auch dem Thiere eine Seele zukommt, so ist diese dennoch wesentlich nur eine vegetativ-sensitive, das intellectuelle Moment fehlt ihr gänzlich. Das Thier

besitzt zwar ein Wahrnehmungsvermögen, eine Art von Imagination und Erinnerungskraft, ja in seinen höhern Gestalten selbst eine Art Combinationsvermögen, wir bemerken in ihm sinnliche Triebe und Empfindungen, aber Alles, was nur irgendwie auf eine höhere Erkenntniß, auf Bewußtsein und Freiheit hinweisen könnte, fehlt ihm gänzlich, weshalb es auch in seinen Anlagen nicht vervollkommnungsfähig ist, wie der Mensch. Im Thiere steht das sensitive Leben für sich allein da und ist nicht in dem intellectuellen Leben verklärt, wie im Menschen, weshalb jenes Leben auch im Thiere keinen jener Vorzüge in Anspruch nehmen kann, die es im Menschen besitzt. Darum ist denn auch das Thier selbst, sowie die Seele, die demselben zugetheilt werden kann, wesentlich verschieden vom Menschen, resp. von der Menschenseele, und wenn die Theorie der Metempsychose anders einer Widerlegung würdig ist, so ist sie damit ein für allemal abgewiesen. Die Menschenseele hat mit der Thierseele das vegetative und sensitive Vermögen gemein, aber sie erhebt sich über dieselbe wesentlich durch ihre Geistigkeit d. i. durch das Vermögen, Gott und durch ihn und in Bezug auf ihn das Wahre, Gute und Schöne zu erkennen und zu lieben, und in dieser Erkenntniß und Liebe vermöge des beseligenden Gefühles, das sie gewährt, glücklich zu sein. Darin besteht nämlich das Wesen der Seele, so fern sie Geist ist, und in der Ausübung dieses Vermögens muß darum auch das wahre geistige Leben derselben gelegen sein. In diesem geistigen Leben findet der Mensch als solcher seine Vollendung und wenn das vegetative Leben in ihm zunächst die natürliche Unterlage bildet für das sensitive Leben, und daher in diesem seinen unmittelbaren Zweck hat, so findet das gleiche Verhältniß auch statt zwischen dem sensitiven und geistigen Leben. Letzteres ist die Spitze und der höchste Zielpunct der gesammten Lebensthätigkeit im Menschen, und nur wenn es dieser seiner Bedeutung entsprechend zur Geltung gebracht und nicht in der Sinnlichkeit vergraben wird, lebt der Mensch ein wahrhaft menschliches Leben. —

Und so steht denn der Mensch als solcher an der Spitze der empirischen Schöpfung, indem er in dem nämlichen Maaße, als er von allen andern empirischen Dingen sich wesentlich unterscheidet, auch über dieselben sich erhebt, ohne von denselben sich gänzlich loszulösen, indem er nach seinem leiblichen Sein stets auf dem Boden der empirischen Schöpfung steht und stehen bleibt. Nach der einen Seite seines Wesens ragt er somit in das Gebiet der geistigen Welt hinüber, nach der andern dagegen hängt er mit der empirischen Welt zusammen, und wie er demnach vermöge dieser seiner Doppelstellung einerseits an der Spitze der letztern steht, so bildet er andererseits auch das Bindeglied zwischen der geistigen und empirischen Welt; er ist die Synthese beider. Und diese Synthese ist nicht etwa eine blos äußere, sondern eine wahrhaft innere, lebendige Synthese, sofern der Geist mit dem Leibe nicht in einer blos äußern, sondern vielmehr als die wesentliche Form desselben in einer innern Lebenseinheit steht, so zwar, daß aus beiden ein einheitliches Wesen resultirt. Auch

auf dieser Linie charakterisirt sich also die christliche Psychologie als die wahre Mitte zwischen den zwei speculativen Gegensätzen, und indem sie dieselben widerlegt, enthält sie zugleich auch die Wahrheit beider. Wenn der Dualismus nach seinen zwei möglichen Gestaltungsweisen die Einheit der menschlichen Natur zerreißt, und sie in zwei, sich in ihrem Sein und Leben selbstständig gegenüberstehende Naturen trennt, der Monismus dagegen die Einheit derselben der Art über das rechte Maaß hinaus geltend zu machen sucht, daß er die beiden Bestandtheile derselben entweder in idealistischer, oder in realistischer Weise mit einander identificirt: so hält dagegen der christliche Standpunct die Zweiheit und die Einheit in der menschlichen Natur zugleich aufrecht, die Zweiheit in den beiden constitutiven Bestandtheilen derselben, die Einheit dagegen in der Verbindung beider Bestandtheile zu einer einheitlichen Natur. Damit ist der anthropologische Trichotomismus ebenso abgewiesen, wie der anthropologische Monismus; aber andererseits ist, wie gesagt, in dieser Lehre auch wiederum die Wahrheit beider enthalten, indem die Begriffe von Einheit und Zweiheit, die dort getrennt auftreten, hier in jene harmonische Verbindung mit einander gebracht sind, in welcher der eine den andern voraussetzt und bedingt.

§. 109.

Wir haben nun von dem rein psychologischen in das psychologisch-ethische Gebiet hinüberzugehen, und auch hier jene Fragen zu erörtern, welche, und soweit sie in das Gebiet der reinen Speculation gehören. Die Anwendung der höhern Grundsätze auf die verschiedenen Seiten des practischen Lebens kann hier natürlicher Weise nicht zu unserer Aufgabe gehören. Dasjenige nun, was den tiefsten Möglichkeitsgrund alles ethischen Lebens bildet, und was uns demnach hier auch zunächst beschäftigen muß, ist die Freiheit. Wir haben oben in der Entwicklung der menschlichen Seelenkräfte die Freiheit des Willens vorausgesetzt, nun aber haben wir dieselbe als wesentliche Eigenschaft desselben zu erweisen. Es hat sich uns in der ganzen bisherigen Darstellung gezeigt, daß der Begriff der menschlichen Freiheit in allen Entwicklungsstufen der speculativen Extreme keine ihm entsprechende Stellung finden konnte. Da, wo jene Extreme der wahren Mitte noch am nächsten standen, konnten sie es, wie wir gesehen haben, noch versuchen, mit dem Begriffe der Freiheit in's Reine zu kommen, und denselben, wenigstens bis zu einem bestimmten Grade hin, aufrecht zu erhalten, wenn dieß auch mit ihren höhern Obersätzen nicht so ganz im Einklange stand. Je weiter sie sich aber von dieser Mitte entfernten, und dem Aeußersten in ihrer respectiven Richtung sich annäherten, um so entschiedener mußten sie sich auch gegen die Annahme einer freien Selbstbestimmung im Menschen erklären, und um so nachdrücklicher mußten sie daher auch dieselbe bekämpfen. In der That kann auch die Freiheit des

Menschen nur unter der Bedingung aufrecht erhalten werden, daß der Mensch mit Allem, was ihn umgibt, als eine freie Schöpfung Gottes gedacht wird. Ist der Mensch nicht ein geschaffenes Wesen, ist er vielmehr nach dem einen oder nach den beiden Momenten seiner Natur mit Gott consubstantiell, so kann auch von einer freien Selbstbestimmung desselben, Gott und der Welt gegenüber, nicht mehr die Rede sein, weil in diesem Falle nur Gott selbst in ihm wirksam ist. Ist ferner die göttliche Schöpfung nicht in jeder Beziehung eine freie, sei es an und für sich, oder in Bezug auf die Wahl zwischen verschiedenen Welten, so folgt daraus nothwendig, daß auch die menschliche Freiheit in eben dem Maaße geschmälert werden muß, als die göttliche, weil im Menschen nicht mehr sein kann, als in Gott selbst ist. Ebenso ist ferner die richtige Auffassung der menschlichen Freiheit bedingt durch die wahre Anschauung in Bezug auf das natürliche Verhältniß zwischen Seele und Leib; denn wer die menschliche Natur nicht als eine schlechterdings einheitliche auffaßt, sondern diese Einheit in eine Zweiheit zerreißt, der kann folgerichtig die Freiheit nur mehr dem Geiste, nicht aber dem Menschen als solchem zutheilen. — Da nun alle diese wesentlichen Voraussetzungen des Freiheitsbegriffes ausschließlich nur auf dem christlich-speculativen Standpuncte gegeben sind, so kann auch nur auf diesem die menschliche Freiheit der Wahrheit gemäß bestimmt und mit Erfolg aufrecht erhalten und begründet werden. Für eine anderweitige speculative Richtung ist dieser Begriff schlechterdings nicht geeignet.

Wir sprechen somit dem Menschen als solchem die Freiheit zu, und zwar die volle Freiheit, ohne irgend welche nöthigende Beschränkung, mit Ausnahme derjenigen, welche darin liegt, daß der Mensch nur nach dem Guten überhaupt, nicht aber nach dem Uebel als solchem streben kann, wenn anders dieß als eine Beschränkung der Freiheit, und nicht vielmehr als eine wesentliche Vollkommenheit derselben zu fassen ist. Hienach steht der Mensch von Natur aus weder unter einer äußern, noch unter einer innern Nothwendigkeit: der Wille ist wesentlich einem solchen nöthigenden Einfluße entzogen. Was der Wille thut, ist weder das Resultat einer ihm fremden Macht, die ihn durch einen unmittelbaren physischen Zwang dazu nöthigt, noch ist es das Resultat eines in der menschlichen Natur selbst gelegenen nöthigenden Impulses, dem der Wille nicht zu wiederstehen, und über den er sich nicht zu erheben vermöchte. Ebensowenig steht aber auch der Wille in so fern unter dem nöthigenden Einfluße des Verstandes, daß er etwa wesentlich nur nach demjenigen zu streben vermöchte, was dieser ihm als das höhere Gut vorstellt. Der Wille des Menschen ist vielmehr an und für sich über jede derartige Nöthigung erhaben; mit Einem Worte, er wird nicht durch etwas anderes irgendwie nothwendig bestimmt, sondern er bestimmt sich selbst. Er ist jeder Nöthigung enthobenes, also vollkommen freies Selbstbestimmungsvermögen. Die Freiheit kann sonach bestimmt werden als jene Eigenschaft des menschlichen Willens, vermöge deren dieser sein eigenes Handeln ganz in seiner Gewalt hat, und

in seinem Thun nur der eigenen Wahl folgt, ohne durch etwas anderes irgendwie zu einer bestimmten Handlung a priori necessitirt zu sein. Das Wesentliche der Freiheit ist somit die Wahl, und diese Wahl kann eine dreifache Richtung einschlagen. Der Mensch kann nämlich entweder wählen zwischen Vollbringung und Unterlassung einer Handlung, oder zwischen entgegengesetzten, oder endlich zwischen irgendwie verschiedenen Handlungen. Und hienach wird denn auch die menschliche Freiheit in diesen drei Richtungen sich bewähren können, weßhalb man, diesen drei Richtungen entsprechend, drei Momente unterscheidet, die die Schule gewöhnlich als libertas contradictionis, libertas contrarietatis und libertas specificationis bezeichnet. In diesen drei Momenten ist der ganze Spielraum der menschlichen Freiheit gegeben, und Alles, was der Mensch thut, weist entweder auf das eine oder auf das andere derselben hin.

§. 110.

Man kann nun aber nicht verkennen, daß diese Momente, an und für sich betrachtet, nicht auf ganz gleicher Linie mit einander stehen. Denkt man sich nämlich die menschliche Freiheit im Verhältniß zu einem über ihr stehenden Gesetze, so ist es klar, daß in dieser Beziehung die sogenannte Freiheit der Contrarietät als solche die Möglichkeit involvirt, jenes Gesetz zu übertreten, oder mit andern Worten, ihm entgegen zu handeln, das Gegentheil von dem zu thun, was es vorschreibt. Denn gerade dadurch ist ja die Freiheit in dieser Beziehung Freiheit der Contrarietät, daß es in ihrer Wahl liegt, die eine oder andere der beiden entgegengesetzten Möglichkeiten in's Werk zu setzen, also das Gesetz zu erfüllen oder zu übertreten. Die beiden andern Freiheitsmomente involviren diese Möglichkeit nicht, weil an und für sich, und abgesehen von allen übrigen Umständen, eine Handlung vollzogen und unterlassen, oder die eine oder die andere von zwei verschiedenen Handlungen in's Werk gesetzt werden kann, ohne daß dadurch schon das Gesetz überschritten würde. Weil nun aber die Möglichkeit der Ueberschreitung des Gesetzes, also die Möglichkeit des Bösen an und für sich genommen jedenfalls nicht zu den Vorzügen eines Wesens gerechnet werden kann, indem gewiß ein solches Wesen, das des Bösen schlechterdings unfähig ist, ungleich erhabener und vollkommener dasteht, als ein anderes, das auch der Sünde und des Abfalles vom Gesetze fähig ist: so kann offenbar die sogenannte Freiheit der Contrarietät nicht auf gleiche Linie mit den beiden andern Freiheitsmomenten gestellt werden. Der Unterschied aber, welcher zwischen beiden obwaltet, wird offenbar darin bestehen, daß die Freiheit der Contrarietät blos einem endlichen, geschöpflichen Wesen zukommen kann, weil dieses allein der Sünde fähig ist, während dagegen die beiden andern Momente auch dem göttlichen Wesen zugeschrieben werden können und müssen. Diese sind somit die positiven Momente der menschlichen Frei-

heit, jene dagegen ist ein ihr von Natur aus anhaftendes negatives Moment, sie ist eine Unvollkommenheit, die der menschlichen Freiheit als einer endlichen, relativen Freiheit eigen ist, die aber eben deßhalb, weil sie ihr eigen ist, ebenfalls ein constituirendes Moment derselben bildet, und somit in deren Begriff gehört.

Daß nun die also nach ihrem Begriffe bestimmte Freiheit wirklich eine wesentliche Eigenschaft des Menschen sei, erweist sich zur Evidenz aus den Thatsachen unseres Selbstbewußtseins, die uns als Erscheinungen unserer höhern Natur selbstverständlich auch hier wiederum die Basis unserer Beweisführung bilden müssen. Wenn wir handeln, so sind wir uns innerst bewußt, daß die Handlung, die wir vollbringen, ganz und gar in unserer Gewalt steht, daß es nur von uns abhängt, dieselbe zu thun, und daß wir dieselbe unter jeder Bedingung auch unterlassen könnten, selbst wenn wir wüßten, daß das Gut, worauf sie hingerichtet ist, das höhere Gut sei, indem uns in diesem Falle unser freier Wille selbst der hinreichende Grund wäre für die Richtung, die er einschlägt. Dieses Bewußtsein ist unabweisbar, und daher der sicherste Beweis für unsere Freiheit. — Wären wir ferner nicht ganz und gar frei in unserm Handeln, so würden auch anderweitige Thatsachen unsers Selbstbewußtseins nicht mehr erklärbar sein: so diese, daß wir unser Denken beliebig auf verschiedene Gegenstände richten können, und nicht von dem Strome der Vorstellungen willenlos hingerissen werden, wie das Thier; ferner das Gefühl der Selbstzufriedenheit und der Reue, das der Vollziehung oder Unterlassung einer Handlung folgt; die Vorsätze, die wir fassen, eine Handlung in Zukunft wieder zu thun, oder zu unterlassen. Ohne die Voraussetzung, daß unsere Handlungen ganz und gar in unserer Gewalt stehen, also ohne Voraussetzung der Freiheit, wären alle diese Thatsachen räthselhaft und unerklärlich. — Selbst daraus, daß wir überhaupt eine Idee von Freiheit haben, ergibt sich, daß wir wirklich frei sein müssen; denn woher sollten wir diese Idee anders schöpfen, wenn nicht aus unserer eigenen Natur. — Ohne Freiheit ist ferner weder eine Sittlichkeit, noch ein Verdienst oder eine Schuld möglich. Sittliches Handeln ist wesentlich freies Handeln; nothwendiges Handeln hat keinen sittlichen Werth, und wer nothwendig handelt, dem kann die Handlung auch nicht zugerechnet werden; er hat daher auch durch dieselbe weder etwas verdient, noch verschuldet. Lohn und Strafe können ihn demnach nicht treffen. — Mit der Freiheit hebt sich endlich auch alle Möglichkeit geordneter gesellschaftlicher Verhältnisse auf; denn diese beruhen wesentlich auf Recht und Gerechtigkeit: diese beiden Begriffe werden aber, wenn die Freiheit negirt ist, zu bloßen Worten ohne Sinn und Bedeutung; die gesellschaftliche Verbindung der Menschen kann dann nur mehr durch rohe Gewalt zusammengehalten werden, wie die Haufen der Thiere. —

Die Freiheit des Menschen steht somit außer allem Zweifel, und kann auch durch die göttliche Voraussehung nicht aufgehoben werden. Dieß wäre

blos dann der Fall, wenn die freien Handlungen deßhalb geschehen würden, weil sie Gott voraussieht, die göttliche Voraussehung sich also causativ zu ihnen verhalten würde. Das ist aber nicht der Fall; denn Gott sieht die freien Handlungen voraus, weil sie geschehen werden, nicht werden sie geschehen, weil er sie voraussieht. Seine Voraussehung verhält sich somit zu ihnen als das logische Posterius, und so kann sie keinen wesensändernden Einfluß darauf ausüben. Ueberdieß, wenn Gott die freien Handlungen nicht als freie erkennen würde, was der Fall sein müßte, wenn seine Voraussehung ihre Freiheit aufhöbe, so könnten auch wir sie nicht als freie erkennen, weil, wie früher gezeigt worden ist, unser Erkennen zuhöchst vom göttlichen Erkennen abhängt, und durch es in seinem Inhalte bestimmt ist. Wenn es daher auch richtig ist, daß die freien Handlungen gewiß eintreten werden, wenn Gott sie voraussieht, so werden sie dadurch dennoch nicht necessitirt; denn würden sie nicht geschehen, so würde sie Gott auch nicht voraussehen. Die necessitas consequentiae, wie die Schule sich ausdrückt, ist noch nicht die necessitas consequentis. —

§. 111.

Was wir also auf Seite der speculativen Extreme vergebens gesucht haben, das tritt uns hier auf dem christlich-speculativen Standpuncte nach seinem vollen Inhalte und nach seiner vollen Bedeutung gegenüber. Die menschliche Freiheit ist in ihrem ganzen Umfange gewahrt und begründet, und damit ist dasjenige festgestellt, was die Grundvoraussetzung alles ethischen Lebens im Menschen als dem ethischen Subjecte bildet. Außer dieser subjectiven ist aber zur Ermöglichung des ethischen Lebens auch noch eine objective Voraussetzung benöthigt, und diese liegt darin, daß dem Menschen ein höchstes Gut vorgestellt sei, das er durch sein Thun und Handeln möglicherweise sich eigen machen könne. Da das menschliche Wollen und Handeln wesentlich auf das Gute überhaupt hingerichtet ist, wie die Erkenntniß auf das Wahre, so muß es in jener Region ebenso ein höchstes Gut geben, auf welches sich alle übrigen Güter zuletzt beziehen müssen, und in welchem das gesammte menschliche Wollen seinen höchsten Ruhepunct findet, wie im Bereiche des Erkennens es eine höchste Wahrheit gibt, in welcher alle übrigen Wahrheiten sich concentriren, und in welcher somit die gesammte Erkenntnißthätigkeit ihr höchstes Ziel besitzt. Und von diesem höchsten Gute kann das ethische Leben nicht losgelöst sein, weil es sonst widernatürlich wäre; vielmehr muß es sich wesentlich auf dasselbe beziehen, und dasselbe zum Zwecke haben; denn nur unter dieser Bedingung läßt es sich, wie gesagt, mit der Natur des menschlichen Wollens und Handelns selbst vereinbaren. Es kommt mithin hier nur darauf an, dieses höchste Gut zu bestimmen, und zugleich das Verhältniß kennen zu lernen, in welchem die übrigen Güter zu ihm stehen. Erst wenn wir dieser Bestimmung uns noch entledigt haben, haben wir die wesentlichen

Voraussetzungen des ethischen Lebens kennen gelernt, und können dann auf dieses selbst eingehen.

Wir haben gehört, daß der Idealismus das höchste Gut des Menschen in das Ideale, zuhöchst also in Gott als die Idee der Ideen setzt. Von der Erreichung dieses höchsten Gutes hängt ihm die Seligkeit des Menschen ab, sofern das ganze natürliche Streben desselben in ihm seine Befriedigung findet. Dieses Gut ist jedoch nicht blos das höchste, sondern auch das alleinige Gut des Menschen; denn alles Empirische, sofern und soweit es ein solches ist, ist wesentlich der Eigenschaft des Guten entkleidet, und stellt sich im Gegentheil als ein Uebel, als ein Böses dar. Ebenso läßt der Idealismus die subjective Glückseligkeit blos durch die Erkenntniß, resp. durch die Schauung dieses höchsten Gutes bedingt sein; die Region des Wollens und Begehrens ist hievon ausgeschlossen. Während aber dem Idealismus in der erwähnten Weise das höchste Gut des Menschen wesentlich als ein jenseitiges gilt, und das Diesseits der Eigenschaft des Guten gänzlich entkleidet ist: beschränkt dagegen der empiristische Realismus jenes höchste Gut ganz und gar auf das Diesseits, und spricht allem Idealen wie die Wahrheit, so auch den Character des Guten ab. Alles was dem Menschen gut und wünschenswerth ist, fällt in den Bereich des empirischen Daseins, und darum ist auch das höchste Gut desselben in dieses enge Gebiet eingeschlossen, sei es, daß dasselbe in das Innere des Menschen verlegt, oder außer denselben hingestellt, oder endlich aus innern und äußern Gütern zumal constituirt wird. Und darum fällt denn auch die Aneignung desselben vorwiegend oder ausschließlich dem practischen Vermögen zu, und verhält sich das theoretische Vermögen hiezu nur subsidiär. — Es ist klar, daß auch hier die Wahrheit nur in der Mitte liegen könne, und diese wahre Mitte ist es denn auch, welche der christliche Standpunct hier wie überall zum Princip erhebt. Das höchste Gut kann nämlich der christlich-speculativen Lehre zufolge nur in Gott liegen, und ist somit dasselbe wesentlich ein jenseitiges. Denn offenbar kann nur dasjenige als das höchste Gut des Menschen gedacht werden, worauf er vermöge seiner Natur schon an und für sich hingerichtet ist. Da nun aber die vegetativ-sensitive Natur im Menschen dem geistigen Leben insoferne wesentlich untergeordnet ist, als es nur die Vermittlung desselben erzweckt, so kann, um die wesentliche Grundrichtung der menschlichen Natur zu bestimmen, nur auf das geistige Moment in derselben Rücksicht genommen werden, und in dieser geistigen Region des Menschen concentrirt sich, wie wir bereits früher gehört haben, wiederum Alles in dem Vermögen, Gott, und durch ihn und in Bezug auf ihn das Wahre und Gute zu erkennen und zu lieben, und in dieser Erkenntniß und Liebe glücklich zu sein. So ist der Mensch in dem Mittelpuncte seines Seins und Lebens von Natur aus auf Gott hingerichtet, und darum kann auch nur in Gott das höchste Gut seines Lebens liegen. Das ist der Grund, warum der Glückseligkeitstrieb des Menschen durch endliche Güter durchaus nicht ersättigt werden

kann, in Folge dessen der Mensch, so viele endliche Güter er auch besitzen mag, doch nie ganz zufrieden ist, sondern immer noch nach Höherem strebt, in der Hoffnung, dadurch glücklicher zu werden, als er ist. — Ist also Gott selbst das höchste Gut des Menschen, so kann offenbar die Aneignung desselben von Seite des Menschen, wodurch eben dessen volle Glückseligkeit bedingt ist, nur in der möglichst vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes zugleich sich vollziehen, sofern einerseits die Erkenntniß eines Gutes für sich allein nicht glücklich macht, wenn mit der Erkenntniß nicht auch die Liebe zu diesem Gute sich verbindet, und sofern andererseits, wenn einmal mit der Erkenntniß sich die Liebe verbunden hat, auch aus der Erkenntniß für sich wiederum ein freudiges Gefühl hervorgeht. Darum ist das Erkennen nicht reines Mittel für den ethischen Zweck, es ist vielmehr auch um seiner selbst willen, anzustreben, obgleich in dieser Richtung seine Bedeutung nicht wiederum in der Weise überschätzt werden darf, daß es das practische Vermögen ganz in den Hintergrund drängt. Beide Thätigkeiten gehören in Bezug auf die Aneignung des höchsten Gutes wesentlich zusammen. — Wenn nun aber auch das höchste Gut des Menschen nicht der empirischen Welt angehört, sondern vielmehr jenseits dieser steht: so ist damit noch nicht gesagt, daß das Empirische gar nicht den Character des Guten, sondern vielmehr nur den des Uebels in sich trage. Gott ist zwar das höchste Gut, aber nicht das alleinige. Die Dinge der empirischen Welt sind ja ebenfalls seine Schöpfung; und Alles, was Gott geschaffen hat, hat er gut geschaffen. Alles Empirische ist somit an und für sich gut, und kann und soll für den Menschen ein Gut sein. Aber freilich ist es nicht das höchste Gut; es ist eben von untergeordneter Natur, und nur in dieser seiner Unterordnung zum höchsten Gute ist es wahrhaft gut. Als untergeordnete Güter darf und soll daher der Mensch auch die diesseitigen Güter gebrauchen und genießen; sie sollen ihm zum Mittel dienen für die Erreichung des höchsten Gutes, und in dieser Richtung bietet ihm Alles, was in der Welt sich vorfindet, seine guten Dienste dar, so zwar, daß selbst dasjenige, was an und für sich ein physisches Uebel ist, in dieser Beziehung zu einem Gute sich umgestaltet. — Indem also die christlich-speculative Lehre das höchste Gut des Menschen in's Jenseits setzt, beläßt sie zugleich auch dem Diesseits in der Beziehung zum Jenseits den Character des Guten, und läßt so die empirische Welt mit Allem, was in ihr ist, nicht in dem finstern, abschreckenden Gewande eines unvermeidlichen Uebels dem Menschen gegenüber treten; vielmehr lehrt sie eine lichte, freundliche Weltanschauung, indem sie die Welt als eine Summe von Gütern darstellt, die uns Gott gegeben hat, nicht um uns damit abzufinden, und unser Glück und Heil auf den engen Kreis dieser diesseitigen Güter zu beschränken, sondern vielmehr in der Absicht, um uns dadurch zu einem noch höhern Gute, zu ihm selbst, hinzuführen, damit wir dadurch, daß wir ihn erkennen und lieben, nach den beiden wesentlichen Richtungen unsers geistigen Lebens in ihm zur Ruhe gelangen, und so

unser höchstes Gut finden. So sind auch hier die Gegensätze vollkommen versöhnt; der christliche Standpunct stellt sich auch hier dar als deren Widerlegung und Wahrheit zugleich. —

§. 112.

Das also sind in subjectiver und objectiver Beziehung die wesentlichen Voraussetzungen der Gestaltung des ethischen Lebens, und nachdem wir diese Voraussetzungen im Bisherigen kennen gelernt haben, können wir nun unmittelbar in den Mittelpunct des ethischen Lebens hinübertreten, welcher sich uns in der ethischen Lebensbestimmung des Menschen darstellt. Um die hieher bezüglichen Grundsätze ableiten zu können, müssen wir uns zurückbeziehen auf dasjenige, was früher in Bezug auf den allgemeinen Schöpfungszweck ausgeführt worden ist. Wir haben dort gezeigt, daß der Zweck der Schöpfung ein zweifacher sei, nämlich ein primärer und ein secundärer. Gott hat nämlich die empirische Welt geschaffen, um in ihr seine Herrlichkeit auch andern Wesen zu offenbaren, damit diese aus dieser Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit in der Welt zur Erkenntniß, Liebe und Verehrung Gottes des Schöpfers selbst sich erheben, und so sich selbst mit Allem, was um sie ist, also mit der ganzen Schöpfung wieder auf Gott zurückbeziehen möchten, von dem sie ausgegangen sind. Gott hat mithin die Welt zunächst zu seiner Ehre geschaffen; aber mit diesem ersten hat er auch noch einen andern, untergeordneten Zweck verbunden, und dieser besteht darin, an seiner eigenen Herrlichkeit und Glückseligkeit auch andere Wesen Theil nehmen zu lassen, also diejenigen Geschöpfe, für die er sich in der Welt geoffenbart hat, d. i. die vernünftig-freien Geschöpfe so vollkommen glücklich zu machen, als sie dessen fähig sind. Da es nun in der empirischen Welt keine andern vernünftig-freien Wesen mehr gibt, als die Menschen: so ist es klar, daß es zunächst und zuhöchst der Mensch ist, durch welchen, und an welchem die Absichten Gottes, die er in der Schöpfung der Welt verfolgte, sich vollziehen sollten. Und hieraus läßt sich nun leicht die ethische Endbestimmung des Menschen ableiten. Vor Allem wird es die Lebensbestimmung des Menschen sein, den primären Schöpfungszweck, so viel an ihm ist, zu realisiren, also zur Erkenntniß, Liebe und Verehrung Gottes sich zu erheben, und in derselben mehr und mehr zuzunehmen. Das ist die Bestimmung, die ihm von Gott zunächst geworden ist, sofern Gott in der Schöpfung und durch dieselbe seine eigene Ehre will, und diese seine Ehre nur durch den Menschen vermittelt werden kann. An diese primäre Endbestimmung des Menschen muß sich aber zunächst eine zweite anschließen, und diese muß darin bestehen, daß der Mensch in der Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit und Glückseligkeit so vollkommen glücklich werde, als er dessen fähig ist. Da jedoch nach der eben dargestellten Theorie des höchsten Gutes die vollkommene Glückseligkeit des Menschen nur in der möglichst vollkommenen Erkenntniß und Liebe Gottes

gelegen sein kann, so sieht man leicht, daß, sofern man die beiden Momente der ethischen Endbestimmung des Menschen in ihrer Beziehung zur Subjectivität des letztern betrachtet, dieselben in Eins zusammen fallen, weil es ein und derselbe Act ist, durch welchen der Mensch dem einen und dem andern der beiden Momente seiner ethischen Bestimmung Genüge leistet. Darum gestaltet sich das Grundprincip der ethischen Endbestimmung des Menschen in folgender Weise: Der Mensch ist dazu bestimmt, Gott zu erkennen, zu lieben und zu verehren, und dadurch zur höchst möglichen Glückseligkeit, deren er fähig ist, zu gelangen, in welcher zugleich auch seine höchste Vollkommenheit gelegen ist, weil beide, Vollkommenheit und Glückseligkeit, durch die Aneignung des Guten, und hier des höchsten Gutes bedingt sind. In der allseitigen Realisirung dieser Endbestimmung besteht somit auch die ethische Lebensaufgabe des Menschen.

Aus diesem ethischen Grundprincip ergeben sich nun von selbst alle anderweitigen ethischen Bestimmungen. Vor allem erledigt sich hieraus die wichtige Frage über das Wesen des sittlich Guten und des sittlich Bösen, sowie auch über den wechselseitigen Unterschied zwischen beiden. Gut wird nämlich Alles dasjenige sein, was, und in so fern es der ethischen Lebensaufgabe des Menschen gemäß, oder vielmehr von dieser gefordert, bös dagegen dasjenige, was und soferne es derselben entgegengesetzt ist. Aber man sieht leicht, daß dieser beiderseitige Begriff noch eine nähere Bestimmung erheischt. Sollen wir nämlich wissen, was in unserm Handeln unserer ethischen Lebensaufgabe gemäß, und was ihr entgegen ist, mit andern Worten, welche Handlungen durch die Liebe Gottes und unser eigenes Heil gefordert, und welche dadurch verpönt seien: so bedarf es einer bindenden Norm, um uns in allen Lagen und Verhältnissen unsers Lebens als unabänderliche Regel unsers Handelns dazustehen, damit dieses unser Handeln in keiner Beziehung die Richtung zum höchsten Ziele unsers Lebens verliere. Diese Norm ist das Gesetz, und dieses Gesetz kann, wie solches bei allen übrigen Dingen der Fall ist, seinem Inhalt nach nur in der göttlichen Idee vom Menschen gründen, während dieser Inhalt dann erst durch den göttlichen Willen zum eigentlichen Gesetz erhoben wird, sofern der göttliche Wille den in der Idee selbst gelegenen Gesetzesinhalt dem menschlichen Willen als Norm seines Handelns vorschreibt. Hieraus ergibt sich denn nun von selbst die nähere Bestimmung des sittlich Guten und Bösen. Das Wesen des sittlich Guten kann nemlich nur gelegen sein in der freien Erfüllung des göttlichen Gesetzes von Seite des Menschen, das Wesen des sittlich Bösen dagegen in der freien Uebertretung desselben. Zwischen dem sittlich Guten einerseits und dem sittlich Bösen andererseits ist darum ein wesentlicher, nicht ein bloß accidenteller Unterschied; das Gute ist das Positive, das sein sollende, das Böse dagegen ist die Privation des Guten, die Negation des sein sollenden. Das Böse hat keine Idee; es ist nur erkennbar durch das Gute, sofern es eben

die Privation des letztern ist. Im Guten bethätigt der Mensch sein wahres Verhältniß zu Gott, er verwirklicht und bekräftigt dasselbe von seiner Seite; im Bösen dagegen tritt er aus diesem Verhältnisse heraus, verläßt so die Bahn, die in dem Endziel seines Daseins ausläuft, und schlägt den entgegengesetzten Weg ein, der zum Verderben führt.

§. 113.

Mit dem Begriffe des sittlich Guten und Bösen verbindet sich ferner auch der Begriff der Tugend und des Lasters. Die ethische Lebensaufgabe des Menschen fordert es, daß er das Gute thue und das Böse meide, also das in seiner Idee gelegene sittliche Gesetz befolge, und Alles vermeide, was demselben widerstreitet. Sein Wille soll mithin immer und überall auf das Gute oder auf die Befolgung des Gesetzes hingerichtet sein, und in dieser Richtung sich immer mehr zu festigen, liegt in seiner Aufgabe. Und damit ist uns denn bereits schon der Begriff der Tugend gegeben. Die Tugend ist eben die Fertigkeit und Festigkeit des menschlichen Willens im Guten; also die im Menschen constant und herrschend gewordene, entschiedene und thatkräftige Richtung des Willens auf das Gute. In analoger Weise bestimmt sich dann auch das Laster als die im Menschen constant und herrschend gewordene Richtung des Willens auf das Böse. Man sieht hieraus leicht, daß in der Tugend die höchste Kraft, im Laster dagegen die tiefste Ohnmacht des Willens gelegen ist. Die Tugend ist deßhalb identisch mit der höchsten Freiheit, das Laster dagegen mit der tiefsten Knechtschaft. Die höchste Freiheit muß sich nämlich da finden, wo alle Nothwendigkeit möglichst überwunden ist, die tiefste Knechtschaft dagegen da, wo der freie Wille ohnmächtig dem Zuge irgend welcher Nothwendigkeit sich preisgibt. Hat somit der menschliche Wille alle Kräfte seines bewußten Lebensbereiches, die an sich nothwendig wirken, in den Kreis seiner Freiheit heraufgezogen, hält er mit fester Hand die Zügel der Herrschaft über sie fest, und läßt er sie nur insoweit thätig sein, als sie seiner höhern Lebensaufgabe nicht widerstreiten, sondern vielmehr als dienstbar sich erweisen, dann hat er die Nothwendigkeit möglichst überwunden, und sich der höchsten Freiheit versichert. Und diese Errungenschaft ist eben die Tugend. Gibt dagegen der menschliche Wille diese Herrschaft auf, und läßt er sich energie- und kraftlos, wie er ist, von seinen niedern Trieben und Leidenschaften zu demjenigen hinziehen, was diese beabsichtigen: so hat er sich, so viel an ihm ist, der Herrschaft derselben überantwortet, er hat die Freiheit und Unabhängigkeit von ihnen, die in der Tugend liegt, aufgegeben, und ist der tiefsten Knechtschaft verfallen. Und diese Knechtschaft ist eben das Laster. — Wie aber in der Tugend die höchste Freiheit und im Laster die tiefste Knechtschaft des Menschen liegt, so und zwar eben deßhalb ist die Tugend auch identisch mit der wahren Vollkommenheit des Menschen, während das Laster seine tiefste

Entwürdigung bezeichnet. Indem der Mensch in der Tugend entschieden an dem Gesetze, das ihm in seiner Idee vorleuchtet, festhält, und dasselbe allseitig zur Geltung bringt, verwirklicht er in sich, soweit dieß von ihm abhängt, auch jene Idee, und zwar in eben dem Maße, als seine Tugend groß ist; und je weiter daher der Mensch in der Tugend fortschreitet, um so mehr nähert er sich auch in seinem Sein und Leben der Idee an, die Gott von ihm in seinem Geiste trägt, während er dagegen, je weiter er im Laster fortschreitet, sich immer mehr von ihr entfernt, und sich in Gegensatz zu ihr setzt. Nun aber ist jedes Wesen um so vollkommener, je näher es seiner Idee in der Wirklichkeit steht, und um so unvollkommener, je entschiedener und allseitiger es mit ihr in Gegensatz tritt. Folglich wird auch im Menschen das gleiche Verhältniß stattfinden müssen, und weil in Tugend und Laster die beiderseitigen Verhältnisse sich verwirklichen, so ist es klar, daß die Tugend auch die Vollkommenheit, das Laster dagegen die Entwürdigung des Menschen ist. Jedes Wesen aber muß in seiner Entwicklung seine Idee mehr und mehr in sich verwirklichen, und ihr in gleichem Fortgange immer näher kommen; — so fordert es das Gesetz der Entwicklung. Und darum kann auch der Mensch von diesem Gesetze keine Ausnahme machen, nur daß in ihm dasjenige, was in den übrigen Wesen mit Nothwendigkeit geschieht, frei sich zu vollziehen hat. Darum ist es Pflicht und Aufgabe des Menschen, mehr und mehr in der Tugend fortzuschreiten, und so zu immer größerer Vollkommenheit sich zu erheben, damit er seiner Idee immer näher komme, und ihr immer vollkommener entspreche, wobei freilich zu bemerken ist, daß die Art und Weise dieses Fortschrittes immer nach der Stellung sich richten müsse, in welche ihn die göttliche Vorsehung in der menschlichen Gesellschaft eingesetzt hat. Das Streben nach Tugend und der Fortschritt in derselben liegt somit jedem Menschen je nach den Verhältnissen, in denen er sich nach göttlicher Anordnung befindet, ob, und je mehr er in derselben fortschreitet, desto vollkommener verwirklicht er jene ethische Lebensaufgabe, die ihm als Menschen obliegt, weil er einerseits in der Erkenntniß und Liebe Gottes in gleichem Maße wächst und erstarkt, und andererseits dem Ziele seiner höchsten Vollkommenheit und Glückseligkeit stets näher kommt. —

§. 114.

Werfen wir nun nach Feststellung dieser allgemeinen Bestimmungen noch im Besondern einen Blick auf das Gesetz unsers sittlichen Handelns: so ist es klar, daß das höchste Gesetz dasjenige sein müsse, welches dem Menschen die centrale Aufgabe seines ethischen Lebens vorschreibt, dasjenige also, welches ihm die Anerkennung, Liebe und Verehrung Gottes befiehlt; und unter diesen drei Momenten muß wiederum die Liebe das vorzüglichste sein, weil einerseits die Erkenntniß und Anerkennung Gottes nur in der Liebe ihre Vollendung

findet, und weil andererseits die Verehrung nur aus der Liebe entspringen kann. Wie jedoch die Wahrheit überhaupt ein organisches Ganzes ist, so müssen auch hier aus der Centralpflicht der Liebe Gottes alle übrigen Pflichten des Menschen hervorgehen. — Vor Allem geht denn nun auch aus ihr hervor die Liebe zu sich selbst, welche dem Menschen befiehlt, sein wahres Heil zu suchen, und um dasselbe sich zu vermitteln, die Güter dieser Welt, die Gott zu diesem Zwecke geschaffen hat, nicht von sich zu weisen, sondern sie vielmehr zu gebrauchen zu dem erwähnten Zwecke, ohne doch sie selbst als das höchste Gut zu betrachten, und in ihren Besitz den Zweck seines Daseins zu setzen. — Ferner entspringt aus der Liebe Gottes die Liebe zum Nächsten, die dem Menschen vorschreibt, alle übrigen Menschen als mit ihm selbst auf ganz gleicher Stufe stehend zu betrachten, sofern sie nämlich sämmtlich dieselbe Natur haben wie er, und in gleicher Weise Gottes Geschöpfe sind; die ihm ferner befiehlt, ihnen allen nur ihr wahres Bestes in Gesinnung und That zu wollen, weil Gott sie alle zu Einem Ziele erschaffen hat, und sich jeder Beeinträchtigung ihres zeitlichen und überzeitlichen Wohles zu enthalten. Aus diesen Grundpflichten fließen dann alle weitern Pflichten hervor, und legen sich gleichsam peripherisch um dieselben an. —

Was nun aber die Liebe Gottes noch im Besondern betrifft, so muß diese offenbar zugleich Liebe des Wohlwollens und Liebe des Verlangens sein. Wir müssen Gott das Beste hingeben, was wir besitzen und wir müssen es ihm zu dem Zwecke hingeben, um mit ihm uns zu einigen. Das Beste und Werthvollste aber, was wir besitzen, sind wir selbst. Uns selbst also müssen wir rückhaltslos an Gott hingeben, seinen Willen müssen wir an die Stelle unsers Eigenwillens setzen, ihm müssen wir ganz zu eigen sein. Das ist die Liebe. In ihr geben wir nicht unsere Individualität auf, wir unterwerfen sie nur dem höhern Willen Gottes, und indem wir in dieser Unterwerfung den göttlichen Willen allseitig erfüllen, bringen wir vielmehr unsere Individualität erst in voller Wahrheit zur Geltung, weil wir sie so bethätigen, wie es ihre Idee erheischt. — Ist jedoch die Liebe rückhaltslose Selbsthingabe an Gott, um seinen Willen in That und Leiden allseitig zu erfüllen: so sieht man leicht, daß die Liebe wesentlich Opfer ist. Das Opfer ist wirkliche Hingabe eines Gutes an einen andern aus Liebe. Selbsthingabe ist darum das größte Opfer, das Opfer κατ' ἐξοχήν, und das ist eben die Liebe Gottes. Sohin kann man auch sagen, daß das Opfer nach der eben gegebenen Bestimmung desselben die Fundamentalpflicht des Menschen sei. Das ganze Leben des Menschen muß ein durch die Liebe Gottes getragenes, also ein stetiges Opferleben sein. Und dieses innere Opfer muß auch nach außen hervortreten; denn der Mensch hat in seiner Natur nicht blos eine unsichtbare, geistige, sondern auch eine sichtbare, leibliche Seite, und auch diese muß an dem Tribute des Opfers, den der Mensch Gott darbringt, theilnehmen. Der Mensch als solcher muß das Opfer bringen, nicht blos

die Seele allein. Und dieser äußere Act, in welchem das innere Opfer nach außen hervortritt, muß sich symbolisch zu jenem verhalten; er muß also ebenfalls Opferact sein, und sich in der Hingabe eines äußern Objectes an Gott verwirklichen, das in der Absicht an ihn hingegeben wird, um ihm Anerkennung, Liebe und Verehrung zu erweisen, und sich seiner Gegenliebe zu versichern. Aus diesem Opfer resultirt dann nach oben, gleichsam als die Blüthe desselben, das Gebet. Sein Zweck ist die Verehrung Gottes und die Gewinnung des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Liebe, und indem der Mensch den Opferact nach dieser seiner wesentlichen Zweckbeziehung erfüllt, geschieht dieses eben im Gebet. — So ist das Opfer mit dem aus ihm hervorfließenden Opfergebete der Centralact, in welchem der Mensch, und mit ihm auch das ganze Universum, das sich in ihm concentrirt, seine höchste Bestimmung verwirklicht; verweigert der Mensch das Opfer, dann hat er seiner höchsten Lebensaufgabe entgegengehandelt, er hat die größte Sünde begangen, die möglich ist, und muß daher sammt dem ganzen Universum, das in ihm culminirt, dem Verderben anheimfallen. — Im Opfer ist aber, eben weil es rückhaltslose Selbsthingabe an Gott ist, wesentlich die Selbstverläugnung involvirt. Sich selbst in seiner Eigensucht muß der Mensch aufgeben im Opfer, um Gott allein zu leben, damit dadurch an die Stelle der falschen die wahre Selbstliebe trete, die den Menschen loslöst von der ungeordneten Anhänglichkeit an das Irdische, und so seiner Individualität jene Stellung gibt, in der sie allein ihre wahre Geltung findet. So ist das Opfer nach unten wesentlich Selbstverläugnung, aber eine Selbstverläugnung, die zugleich wiederum dem Nebenmenschen zum Besten gereicht, indem in ihr an die Stelle des verläugneten Eigenwillens der göttliche Wille tritt, und dieser die Liebe des Nächsten als eine wesentliche und unabweisbare Pflicht des Einzelnen vorschreibt. Dieses Moment der Selbstentsagung nun, das in dem Opfer wesentlich gelegen ist, ist selbstverständlich in vielen Graden steigerungsfähig, und je mehr es sich steigert, desto mehr erhebt sich der Einzelne in das Stadium der Vollkommenheit: und in dem Grade, in welchem er selbst dieses Ziel erreicht, verbreitet er um sich auch den Segen des wahren Guten. So können einzelne Menschen, die den Beruf dazu in sich fühlen, um das Opfer ihrer selbst an Gott vollkommen zu bringen, der Welt und allem Irdischen und sich selbst gänzlich entsagen; aber in dem Maße, in welchem sie dieses thun, werden sie auch einen heilsamen Einfluß auf die übrigen Glieder der Menschheit ausüben, und ihr Leben wird demnach für diese nicht ein verlorenes, sondern vielmehr ein heilbringendes sein. —

§. 115.

Das also sind die Hauptgrundsätze jener ethischen Lehre, welche auf dem christlichen Standpuncte als das nothwendige Resultat der wissenschaftlichen

Forschung sich ergibt, und wir brauchen kaum zu erwähnen, daß auch sie durchgehends auf der Linie der wahren Mitte zwischen den beiden irrthümlichen Gegensätzen sich bewegt, und daß sie deßhalb, wie die allein wahre, so auch die allein vernunftgemäße ethische Lehre ist. Der Mensch hat hier nicht eine blos irdische, diesseitige Bestimmung, seine Lebensaufgabe ist in ihrem höchsten Ziele nicht auf den engen Kreis der empirischen Welt beschränkt, und jeder Transcendenz über die letztere entblöst, wie solches der Empirismus in seinen höhern Entwicklungsstufen als Lehrprincip festhält. Der Mensch hat vielmehr eine höhere, transcendente Endbestimmung, seine Lebensaufgabe ragt über die bloße Empirie hinaus, sie erhebt sich in den Lichtkreis der Idee. Erkenntniß, Liebe und Verehrung Gottes, und das höhere, geistige Glück, das aus derselben resultirt, ist etwas hoch-Ideales, das der gemeine Empirismus nicht zu fassen vermag; das Opfer, als die Centralpflicht des Menschen, ist etwas für die gemeine Auffassung so ungreifbares, daß nur ein Geist, der mit dem Idealen vertraut ist, es in seiner ganzen Größe zu erfassen und in sich zu verwirklichen vermag. Die Tugend ist hier nicht weder stolze Selbstsetzung und Selbstvergötterung, noch bloße schlaue Berechnung des eigenen Vortheils: sie ist vielmehr der Weg, auf welchem der Mensch zu einer höhern, idealen Vollkommenheit emporsteigt, die mit den gewöhnlichen empirischen Vorzügen nichts gemein hat, wiewohl sie auch diese heiligt, und ihnen eine höhere Bedeutung gibt. Innere, sittlich-ideale Selbstvervollkommnung ist hier dem Menschen zur Aufgabe gestellt, nichts Geringeres. Das Höchste soll der Mensch erreichen, dazu ist er geschaffen. — Allein obgleich die Endbestimmung des Menschen, und die Aufgabe, die er in diesem Leben zu erfüllen hat, in das Gebiet der Idee hineinragt, so steht ihm deßhalb doch nicht das Empirische als ein an sich feindliches gegenüber, das ihm in der Verwirklichung seiner Lebensaufgabe nur hinderlich sein könnte, und das er deßhalb schlechterdings fliehen müßte, wie solches die idealistische Lehre annimmt; vielmehr ist auch das Empirische in den Kreis des ethischen Lebens des Menschen aufgenommen, sofern es der Mensch benützen soll und muß, um seiner höchsten Lebensaufgabe in vollem Umfange Genüge leisten zu können. Ohne die Mittel ist der Zweck nicht erreichbar, und die empirischen Güter der diesseitigen Welt hat ja Gott wesentlich dazu geschaffen, damit sie dem Menschen als Mittel zur Verwirklichung des höchsten Zweckes seines Daseins dienen. Darum darf der Mensch nicht blos, sondern er muß sich derselben auch zur Verwirklichung seiner ethischen Lebensaufgabe bedienen, soweit dieses seine besondern Verhältnisse gestatten und erheischen; die empirische Welt soll auch das Ziel ihres Daseins erreichen, und sie kann dieß nur dadurch, daß der Mensch sich ihrer zur Realisirung seines eigenen Zweckes bedient. — Und so gelangt in der christlich-speculativen Lehre, wie in theoretischer, so auch in praktischer Beziehung das Ideale und Empirische, das Jenseits und das Diesseits, zugleich zu seinem Rechte; die Gegensätze, die sich ausschließlich entweder

dem einen oder dem andern der beiden Momente zuwenden, sind hier auch in praktischer Beziehung versöhnt, und haben demnach auch in dieser Beziehung zugleich ihre Widerlegung und ihre Wahrheit gefunden. Diese ethische Lehre breitet vor dem Menschen auf der einen Seite die Möglichkeit einer hohen idealen Selbstvervollkommnung in der Sphäre gänzlicher Weltentsagung aus, auf der andern Seite eignet sie sich aber auch ebenso gut für alle Sphären des gewöhnlichen Lebens, regelt und ordnet alle Verhältnisse desselben, und bringt es in seiner ganzen Ausdehnung mit der wahren sittlichen Vollkommenheit in die engste Verbindung. Sie ist eben so weit entfernt von dem idealistisch-mystischen Rigorismus, wie von dem empiristisch-materialistischen Libertinismus. Der Mensch kann der Welt entsagen, nie aber darf er sie als ein Uebel an sich betrachten; und er kann in der Welt leben, nie aber darf er hiebei seiner höhern idealen Bestimmung vergessen. Der Mensch soll seinem Eigenwillen entsagen, und die sinnlichen Triebe seiner Natur beherrschen, nie aber ist es ihm gestattet, seine sinnlichen oder geistigen Kräfte gänzlich zu zerstören und zu ertödten; — es ist ihm erlaubt, das sinnlich-Annehmliche zu genießen als ein wahres Gut, nie aber darf er in diesen Genuß sein höchstes Ziel setzen, vielmehr muß er denselben immer seinen höhern sittlichen Pflichten unterordnen. Das Böse ist hier nicht eine reale Macht, die vermöge ihrer eigenen Natur zum Kampfe aufsteht gegen das Gute, nicht ein dem Guten in seiner Verendlichung wesentlich inhärirender Mangel; es hat vielmehr seinen Grund nur in der Freiheit des Menschen, und beschränkt sich seinem Begriffe nach auf eine bloße Privation des Guten. Ebenso wenig ist aber auch das Böse ein rein flictiver Begriff, der seinen Grund nicht in irgend welchem höhern Princip, sondern etwa blos in einer menschlichen Uebereinkunft fände, wie die materialistische Lehre gegenüber der idealistischen dieses behauptet; das Böse ist vielmehr ein positiver Widerstreit gegen das göttliche Gesetz, unabhängig von aller menschlichen Convention; die böse Handlung ist eine reale That, und nur insofern ist das Böse eine bloße Privation, als jene reale That demjenigen, was gesetzmäßig geschehen sollte, entgegengesetzt, somit nur insofern sie böse ist. Ueberall also ist in dieser Lehre das Geschiedene geeinigt, und so zu seiner Wahrheit erhoben; der Standpunct der wahren Mitte ist durchgehends festgehalten, und mit und in ihm ist denn auch die volle Wahrheit allseitig gesichert. —

§. 116.

Wenn nun diesen ethischen Grundsätzen zufolge der Mensch zu einer so hohen Stellung im Reiche des Daseins erhoben ist, so kann auch mit diesem gegenwärtigen Leben das menschliche Dasein nicht abgeschlossen sein, es muß vielmehr der menschlichen Seele ein zukünftiges Leben warten, in welchem sie als selbstständige Persönlichkeit mit individuellem Bewußtsein ewig fortleben

wird. Und das ist die Unsterblichkeit. Es ist klar, daß diese Unsterblichkeit nur auf jenem Standpuncte folgerichtig aufrecht erhalten werden kann, auf welchem die Seele als eine einfache, individuelle Substanz festgehalten wird, die als solche nicht mit der göttlichen Substanz zusammenfällt, sondern vielmehr eine Schöpfung Gottes ist. Wo nur Eines dieser Momente fehlt, ist eine persönliche Unsterblichkeit der Seele wissenschaftlich unmöglich, und wenn sie deßungeachtet im Systeme noch beibehalten wird, so kann dieses bloß einer glücklichen Inconsequenz, oder der Furcht, die höhern Lehrsätze bloßzustellen, zugeschrieben werden. Wir haben dieses in der Darstellung der speculativen Extreme zur Genüge gezeigt. Auf dem christlich-speculativen Standpuncte dagegen, auf welchem jene Voraussetzungen der persönlichen Unsterblichkeit sämmtlich gegeben sind, ist diese persönliche Unsterblichkeit die nothwendige Folge des ganzen Systems. Hienach ist die Seele nicht blos zufälliger Weise, sondern von Natur aus unsterblich, insofern nämlich, als sie als einfache Substanz nicht ebenso wie der Körper der Auflösung unterliegen kann, zudem, da sie auch außer dem Körper wirklich zu leben vermag, indem, wie wir gehört haben, gerade ihre höchste Lebensthätigkeit, nämlich das Erkennen und Wollen, nicht wesentlich an die Organe des Leibes gebunden ist, wie die vegetative und sensitive Thätigkeit, sondern vielmehr die Seele dieselbe rein durch sich selbst vollzieht, weßhalb sie dieselbe auch außer dem Körper vollziehen kann. Von Natur aus also, nicht einzig durch ein Wunder der göttlichen Allmacht, ist die Seele unsterblich, vorausgesetzt, daß sie von Gott auch stets erhalten wird. Denn durch Vernichtung, die durch das Aufhören der göttlichen Erhaltungsthätigkeit bedingt ist, kann die Seele an und für sich, wie jede andere einfache Substanz zu Grunde gehen. Alle Beweise mithin, welche für die Unsterblichkeit der Seele sprechen, haben im Grunde blos den Zweck, darzuthun, daß die Seele von Gott nothwendig als selbstständige bewußte Persönlichkeit fortwährend erhalten werden müsse, und in dieser Richtung haben wir sie denn auch hier zur Ausführung zu bringen. Unsere Aufstellung geht somit dahin, daß es ein anderes Leben geben müsse, in welchem die Seele als selbstständige bewußte Persönlichkeit fortlebt, und daß dieses Leben nothwendig ein ewiges sein müsse. Unsere nachfolgenden Beweise beziehen sich vorerst zunächst blos auf den erstern Theil dieser Aufstellung. —

Die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele erweist sich nämlich vor Allem aus der ethischen Bestimmung des Menschen. Der Mensch ist, wie wir oben gezeigt haben, zur höchsten Glückseligkeit bestimmt, deren er seiner Natur nach fähig ist. Dieses Ziel muß er erreichen können, widrigenfalls ließe sich die göttliche Weisheit, Güte und Allmacht nicht aufrecht erhalten. In diesem Leben aber erreicht er sie nicht, wie jeder aus seiner eigenen Erfahrung weiß, indem er nie so glücklich ist, wie er es sein könnte und sein möchte, und er kann sie auch nie erreichen, weil die Aussicht auf den Tod seine ganze Glückseligkeit, die er etwa sich erworben hat, wieder auf-

heben, und den Menschen um so unglücklicher machen würde, je glücklicher er ist, indem die Gewißheit des einstigen Verlustes eines hohen Glückes einen in gleichem Grade tiefen Schmerz beursacht. Es muß mithin nothwendig ein anderes Leben geben, in welchem die Seele zu diesem ihrem Ziele gelangen wird. Das Gleiche ergibt sich auch, wenn man dem Begriffe der Glückseligkeit den der Vollkommenheit substituirt. Indem diese beiden Begriffe, wie wir gehört haben, in Bezug auf dasjenige, wodurch beide bedingt sind, zuletzt doch in eins zusammenfallen, so können sie in der That hier einander substituirt werden. Hienach ist der Mensch, wie zur höchsten Glückseligkeit, so auch zur höchsten Vollkommenheit bestimmt, deren er seiner Natur nach fähig ist, und darum liegt in ihm auch ebenso von Natur aus der unwiderstehliche Drang nach Selbstvervollkommnung, wie nach Glückseligkeit. Nie aber erlangt der Mensch in diesem Leben die ganze mögliche Vollkommenheit, deren er fähig ist, sei es in intellectueller oder in sittlicher Beziehung, wovon das Selbstbewußtsein eines jeden einzelnen hinreichend Zeugniß gibt. Es muß daher auch aus diesem Grunde ein anderes Leben geben, in welchem dieses Ziel erreicht wird.

Wir erweisen ferner die persönliche Unsterblichkeit der Seele aus dem in der Natur des Menschen gelegenen unabweisbaren und unüberwindlichen Drange nach persönlicher Unsterblichkeit. Der Mensch will glücklich sein; aber ebendeßhalb will er auch unsterblich sein, und kann sich dieses Wollens nicht entschlagen. Den Gedanken, daß er einmal gänzlich in's Nichts zurückkehren werde, daß mit dem Tode Alles zu Ende sei, kann er gar nicht ertragen, sein innerstes Gefühl lehnt sich dagegen auf. Wäre daher die Seele nicht wirklich unsterblich, so würde in der menschlichen Natur eine nothwendige Illusion liegen, und die Ursache derselben könnte zuletzt keine andere sein, als der Urheber der Natur selbst, eine Annahme, in welcher man nicht blos mit der göttlichen Wahrhaftigkeit, sondern auch mit der göttlichen Güte in Widerstreit treten müßte. Denn wäre die Seele nicht unsterblich, so würde der Mensch bei diesem seinem nothwendigen Verlangen nach Unsterblichkeit das unglücklichste Geschöpf der Welt sein, indem er allein durch seine eigene Natur genöthigt wäre, ein Ziel anzustreben, das für ihn schlechterdings unerreichbar ist, während alle übrigen Geschöpfe das Ziel ihres Daseins vermöge ihrer natürlichen Kräfte erreichen, und keines desselben verlustig geht. Und darum läßt sich denn auch kein streng wissenschaftlicher Beweis für die Sterblichkeit der Seele führen; man muß zuerst die Seele als das, was sie ist, vernichten, und dann erst kann man daran gehen, auch ihre Unsterblichkeit in Abrede zu stellen.

Wir beweisen endlich die persönliche Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus dem sittlichen Gefühle. Das sittliche Gesetz, das in unserm Innern sich ankündigt, fordert unbedingte Unterwerfung unter es, so daß wir es erfüllen müssen, selbst wenn wir aus dieser Erfüllung keinen zeitlichen Vortheil, ja

vielmehr das Gegentheil zu gewärtigen haben. Es muß also dasselbe seine eigene Sanction haben, sofern es die göttliche Gerechtigkeit nothwendig mit sich bringt, daß Gott dem Guten adäquate Belohnung, und dem Bösen adäquate Bestrafung zutheile. Diese Belohnung und Bestrafung kommt aber in diesem Leben entweder gar nicht, oder doch wenigstens nicht in adäquater Weise zum Eintritt, vielmehr geschieht gar häufig gerade das Gegentheil hievon. Es muß daher nothwendig ein anderes Leben geben, in welchem diese Forderung des Rechtes und der Gerechtigkeit vollständig realisirt werden wird, zudem, da ohne Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele jene oben erwähnte unbedingte Verpflichtung von Seite des sittlichen Gesetzes durchaus keinen Sinn haben könnte, weil ohne jene Voraussetzung das physische Leben das höchste Gut wäre, das um jeden Preis erhalten werden müßte. — Ohne Unsterblichkeit gibt es keine Moral. Nur der Egoismus müßte in diesem Falle die Regel des menschlichen Handelns sein, und in Folge dessen würde jedes geordnete gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen unmöglich werden; denn die rohe physische Gewalt, die in diesem Falle noch ein schwaches Surrogat bilden könnte, um die Menschen in geordneten Verhältnissen zusammenzuhalten, müßte sich zuletzt doch ebenfalls als unzureichend erweisen, weil der Mensch eben kein Thier ist, das allein durch bloße rohe Gewalt beherrscht und gebändigt werden kann. Ohne Unsterblichkeit kann der Mensch auch nicht mehr überzeugt sein von dem Dasein eines persönlichen Gottes, weil ihm mit der Negation der persönlichen Unsterblichkeit alle Eigenschaften desselben, wie seine Güte, Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit verloren gehen würden. Gott und Unsterblichkeit bedingen sich einander gegenseitig in der Ueberzeugung des Menschen, das eine steht und fällt mit dem andern. —

§. 117.

Aus diesem letzten Beweise für die persönliche Unsterblichkeit der Seele geht, wie man leicht sieht, auch dieses hervor, daß das andere Leben, welches der Seele nach ihrem Austritt aus dem Leibe wartet, wesentlich nicht gedacht werden kann, ohne damit zugleich auch den Zweck der Belohnung oder Bestrafung für dasjenige, was in diesem Leben der einzelne gewirkt hat, zu verbinden. Das jenseitige Leben der Seele ist somit wesentlich ein Leben der Seligkeit oder Unseligkeit, je nachdem sie mit guten Werken, oder aber mit Sünde und Schuld in dasselbe hinübertritt: und so muß im Jenseits nothwendig eine Scheidung eintreten zwischen jenen, deren Loos die Seligkeit, und jenen, deren Schicksal die Unseligkeit ist. Nun muß aber sowohl der Lohn als auch die Strafe im Jenseits ewig sein; und damit sind wir zum zweiten Gliede unserer obigen Aufstellung gekommen. Ist nämlich der Mensch zur höchsten Glückseligkeit bestimmt, deren er seiner Natur nach fähig ist, so ist er eben vermöge dieser seiner Natur, sofern seine Seele ewig lebensfähig

ist, auch einer ewigen Seligkeit fähig: und darum muß denn auch das andere Leben, wo diese Glückseligkeit seiner wartet, ein ewiges sein. Wäre es dieses nicht so müßte die Seele von dem einstigen Aufhören ihrer Seligkeit entweder ein Bewußtsein haben, oder nicht. Ist ersteres der Fall, so ist ihre Glückseligkeit eben dadurch aufgehoben, sei es nun, daß dieses Bewußtsein ein gewisses oder ein zweifelhaftes ist, weil das wahre Glück nur zugleich mit dem gewissen Bewußtsein seiner endlosen Fortdauer denkbar ist, wie solches bereits oben erwähnt worden ist. Ist dagegen letzteres der Fall, dann befindet sich die Seele im Jenseits entweder in einer unüberwindlichen Täuschung, oder aber in einer unüberwindlichen Unwissenheit über ihr künftiges Schicksal. Beides aber ist undenkbar, weil dieses einerseits mit der Vollkommenheit der Seele im Jenseits im Widerspruche stünde, und andererseits die Schuld dieser Täuschung und Unwissenheit zuletzt doch wieder auf Gott zurückfallen müßte, was sich mit der göttlichen Wahrhaftigkeit nicht vereinbaren läßt. — Gilt dieses vom Lohne der Guten, so ist aber auch die Strafe der Bösen im Jenseits eine ewige. Wenn wir hier auch hiefür Vernunftgründe aufführen, so stellen wir damit nicht in Abrede, daß wir blos durch die Offenbarung volle Gewißheit über die Ewigkeit der Strafe haben können; wir wollen nur zeigen, daß diese Offenbarungslehre auch mit den Principien der Vernunft harmonire. Involvirt nämlich die Sünde als Beleidigung Gottes des Unendlichen gewissermassen auch einen unendlichen Reat, so erfordert sie auch eine unendliche Strafe, und da diese nicht intensiv unendlich sein kann, so muß sie nothwendig wenigstens extensiv unendlich, also ewig sein. Und würde die Möglichkeit einer Rückkehr der Bösen in das rechte Verhältniß zu Gott auch noch in's Jenseits ausgedehnt, so würde das sittliche Gesetz in diesem gegenwärtigen Leben rein illusorisch werden, indem jeder einzelne die Sinnesänderung in's Jenseits verschieben könnte, was nicht blos der göttlichen Weisheit widerstreitet, die für die Erfüllung des göttlichen Gesetzes im Diesseits unmöglich in so unvollkommener Weise vorgesorgt haben kann, sondern auch dem gegenwärtigen Leben seinen ganzen Zweck und seine ganze Bedeutung entzieht. Würden jedoch die Seelen der Bösen vernichtet, so würde Gott den Zweck der Schöpfung mit ihnen gar nicht erreichen, abgesehen davon, daß die Vernichtung im Vergleich zur Strafe, die sie verdienen, für sie noch eine Wohlthat wäre. Wie also ohne persönliche Unsterblichkeit kein persönlicher Gott angenommen werden könnte, somit beide Wahrheiten einander bedingen, so gilt das Gleiche auch von der Ewigkeit dieses jenseitigen persönlichen Lebens, sei es im Stande der Seligkeit, oder in dem der Unseligkeit. Hat der Mensch, je mehr er in diesem Leben in der Tugend fortschritt, sich auch in gleichem Fortgange von der Freiheit zum Bösen gewissermassen befreit, so tritt die Seele im Jenseits in den Vollgenuß dieser Freiheit ein, und wird des Bösen ganz und gar unfähig. Und hat der Böse in diesem Leben, je weiter er im Laster fortschritt, auch immer tiefer der Knechtschaft des Bösen sich unterworfen, und sich die

Rückkehr zum Guten erschwert, so wird ihm in dem Augenblicke, wo er in's Jenseits eintritt, diese Rückkehr unmöglich. Die Scheidung zwischen Guten und Bösen ist für immer eingetreten, und wenn auf der einen Seite kein neuer Abfall von Gott, so ist auf der andern keine neue Apokatastasis mehr möglich. —

In dieser Lehre von der persönlichen Unsterlichkeit erreicht die christlich-speculative Lehre vom Menschen ihre Vollendung, indem sie dem Menschen seine höchste Würde sichert. Wenn die entgegengesetzten Theorien durch consequentes Aufgeben dieser persönlichen Unsterblichkeit den ganzen Menschen zu einer vorübergehenden Erscheinung im Strudel des Werdens und Vergehens herabsetzen, so entzieht ihn diese Lehre jenem Verhängnisse, und indem sie ihm, nachdem er einmal in's Dasein eingetreten ist, die persönliche Unvergänglichkeit zusichert, bringt sie ihn dem Göttlichen so nahe als möglich. Steht schon in diesem Leben der Mensch an der Spitze der Schöpfung, und gehört ihm, als ihrem Herrn die Herrlichkeit derselben an, so ist doch dieses gegenwärtige Leben nur ein Prüfungs-, Bewährungs- und Vorbereitungsleben für ein noch höheres Dasein, in welchem er auf eine noch höhere Lebensstufe emporsteigen, und wo ihm noch eine herrlichere Welt sich erschließen wird. Wenn der Idealismus diese gegenwärtige Welt ausschließlich nur als einen finstern Strafort anerkennt, der blos dem Abfall der Geister von Gott seine Entstehung verdankt, und daher Lust, Leben und Freude einzig und allein in einer jenseitigen Welt walten läßt, — und wenn umgekehrt der empiristische Materialismus die jenseitige Welt gänzlich läugnet, und den Menschen blos auf den Genuß dieser empirischen Welt anweist: — so vereinigt auch hier die christlich-speculative Lehre wiederum die Gegensätze zur wahren Mitte, indem sie einerseits das höchste Ziel des Menschen in die jenseitige Welt setzt, andererseits aber auch die gegenwärtige Welt und das gegenwärtige Leben als ein vollkommen normales betrachtet, sofern sie ihm die Prüfung, Bewährung und Vorbereitung für das Jenseits zuweist. — Alles fügt sich hier zusammen zu einem wundervollen Ganzen. —

§. 118.

Wir haben nun im Bisherigen jene Momente der christlich-speculativen Lehre vom Menschen betrachtet, die uns durch die beiden höhern Erkenntnißquellen, die wir besitzen, nämlich nicht blos durch die Offenbarung, sondern auch durch die Vernunft dargeboten werden. Wir haben dieselben natürlicherweise hier nur insofern unserer Untersuchung unterzogen, als sie durch die Erkenntnißquelle der Vernunft erkannt und begründet werden können; denn unsere Absicht geht hier nicht dahin, die Lehre vom Menschen zu behandeln, sofern sie uns positiv in der christlichen Religion gegeben ist; wir setzen vielmehr das positive Moment voraus, und betrachten unsern Gegenstand blos

nach seiner speculativen Seite. Allein wenn bisher die beiden Erkenntnißquellen zugleich uns die respectiven psychologischen Lehrsätze geliefert haben: so treten wir nun in ein Gebiet ein, wo die eine der beiden Erkenntnißquellen uns verläßt, und wir ausschließlich auf die andere angewiesen sind. Es ist die christliche Heilslehre. Diese vermögen wir nicht aus den Principien unserer Vernunft abzuleiten, wir müssen sie gläubig aus der Hand der göttlichen Offenbarung annehmen, und auf ein vollständiges Begreifen dieses Mysteriums verzichten. Freilich ist es uns gestattet, dieses Mysterium, nachdem wir es einmal durch die Offenbarung empfangen haben, mit den Principien unserer Vernunft, soweit es möglich ist, in Verbindung zu bringen, und so in einem gewissen Grade eine speculative Auffassung desselben anzustreben; aber diese ist dann nur von secundärer, untergeordneter Bedeutung, und darf das positive Moment nicht verdrängen. Dieses ist und bleibt immer das erste und vorzüglichste. Und diesen Standpunkt haben auch wir im weitern Fortgang unserer Darstellung festzuhalten. Wir werden darum diese christliche Heilslehre, sofern und soweit sie das anthropologische Gebiet zunächst berührt, so darstellen, daß wir im Ganzen nur die kirchliche Lehre einfach ausführen, und nur in secundärer Weise das speculative Moment an dieselbe anknüpfen. —

Nach der Lehre der Kirche ist dem ersten Menschen in oder nach seiner Schöpfung die heiligmachende Gnade zu Theil geworden, wodurch er in einen übernatürlichen Zustand emporgehoben wurde, und zu Gott in das Verhältniß des Kindes zum Vater trat. Mit diesem Prärogativ verband sich zugleich ein anderes, welches darin bestand, daß, abgesehen von der ungleich höhern Erkenntniß, deren der Mensch in der Gnade der Erleuchtung sich erfreute, auch die vegetative und sensitive Lebensregion im Menschen an jener übernatürlichen Erhebung Theil nahm, insofern nämlich, als einerseits die sinnlichen Triebe in vollkommener Unterordnung zur Vernunft und zum freien Willen sich befanden, so daß es keines Kampfes von Seite des Willens bedurfte, um diese Unterordnung zu bewerkstelligen und aufrecht zu erhalten, und andererseits das leibliche Leben dem Leiden, der Krankheit und dem Tode enthoben war, und von der Natur unmittelbar und ohne Mühe und Arbeit dasjenige erhielt, was zu seiner Erhaltung und zu seiner Annehmlichkeit nothwendig oder förderlich war. Die letztgenannten Vorzüge waren durch den erstgenannten, nämlich durch die heiligmachende Gnade bedingt, und daher ohne Voraussetzung der letztern nicht möglich. Allein sowohl die heiligende Gnade, als auch ihre Folgen waren ein reines Gnadengeschenk Gottes, sie waren von der Natur des Menschen nicht gefordert, sie waren eine reine höhere Zugabe zu dessen natürlichen Eigenschaften und Vorzügen, und Gott hätte ihn daher auch ohne diese Vorzüge schaffen können, ohne weder mit der Idee des Menschen selbst, noch mit seinen eigenen Eigenschaften in Widerspruch zu treten. — Zugleich mit diesen hohen Prärogativen erhielt aber der

erste Mensch von Gott das Gebot, von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen nicht zu essen, und an die Erfüllung dieses Gebotes ward die Erhaltung jener übernatürlichen Vorzüge geknüpft, die der Mensch aus der Hand Gottes erhalten hatte. Der Mensch sollte also seinen eigenen Willen verläugnen, und dem göttlichen Willen sich unterwerfen, er sollte sich selbst und seinen eigenen Willen in der Liebe Gott zum Opfer bringen, und dieses innere Opfer äußerlich durch das Nichtessen vom Baume der Erkenntniß bethätigen und offenbaren. Das Opfergebot war somit das erste positive Gebot, das der Mensch von Gott erhielt, und an die Erfüllung dieses Gebotes war die Fortdauer jenes ursprünglichen bevorzugten Zustandes gebunden, in welchen ihn Gott aus Gnade eingesetzt hatte. Erst in diesem Gebote hat die Schöpfung Gottes insofern ihren Abschluß gewonnen, als durch es der Mensch und in ihm die ganze empirische Welt in positiver Weise auf jenes Ziel hingerichtet wurden, dessen Verwirklichung die höchste Absicht Gottes in seiner Schöpfung war, nämlich seine eigene Verherrlichung, die, wie wir früher gehört haben, nur im Opfer ihre höchste Bethätigung finden kann. Eben darum verband sich mit diesem ersten Gebote zugleich auch die Drohung, daß der Mensch dem Tode der Seele und des Leibes verfallen würde, falls er dieses Gesetz überträte. Die Verweigerung des Opfers ist ja die höchste Sünde, weil sie den höchsten Zweck des Universums, soviel am Menschen liegt, vereitelt, und darum verdient sie auch die höchste Strafe. —

§. 119.

Der erste Mensch übertrat, wie das Christenthum weiter lehrt, dieses Gebot wirklich, und indem er dadurch, soviel an ihm war, seine eigene Endbestimmung und in ihr die des ganzen Universums vereitelte, fiel er zugleich mit diesem dem Verderben anheim. Er verlor seine höchste Prärogative, die heiligmachende Gnade, und mit ihr ward er auch der höhern übernatürlichen Vorzüge im sensitiven und vegetativen Bereiche seines Lebens beraubt; die niederen sinnlichen Triebe lehnten sich gegen die Vernunft und den freien Willen auf, die Begierlichkeit des Fleisches trat an die Stelle der ruhigen Harmonie all seiner Kräfte; sein Leib verfiel dem Schicksale der irdischen Mühen, des Leidens und des Todes. Auf die Natur ward der Fluch gelegt, und sie sollte dem Menschen von nun an nur Disteln und Dornen tragen. Statt der freudigen Hoffnung auf ein seliges jenseitiges Leben ward nun über ihn das Urtheil der ewigen Verwerfung ausgesprochen. Das waren die Folgen jener Sünde des ersten Menschen, in welcher dieser Gott den Tribut des Opfers verweigert hatte. Der Mensch ließ sich von den Einflüsterungen einer bösen Macht verführen, er entzog sich der Unterwerfung unter den göttlichen Willen; er wollte selbst werden wie Gott, und indem er in dieser Weise der Liebe Gottes sein Herz verschloß, und an die Stelle derselben den Hochmuth

treten ließ, mußte auch die göttliche Liebe von ihm sich wegwenden, und die Gerechtigkeit ihr verdammendes Urtheil über ihn aussprechen. Hochmuth und sinnliches Gelüste haben den ersten Menschen um seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit gebracht, und alle jene Uebel über ihn herbeigeführt, denen er nach seinem Falle anheimgegeben war. —

Allein der erste Mensch wurde von Gott nicht blos als Individuum, sondern auch als Repräsentant des ganzen Menschengeschlechtes, das aus seinen Lenden hervorgehen sollte, gedacht, gewollt und geschaffen. Es ist leicht ersichtlich, daß er als solcher gelten und betrachtet werden konnte, weil ja in ihm alle Glieder des kommenden Geschlechtes virtualiter, wie die Schule sich ausdrückt, schon enthalten waren, sofern sie alle aus ihm auf dem Wege fortgesetzter Zeugung entstehen sollten. Aber Gott dachte, wollte und schuf ihn auch als den Repräsentanten der Menschheit; dasjenige, was an sich möglich war, erhob er mit seinem freien Willen zur Wirklichkeit, und wenn er ohne Beeinträchtigung seiner Eigenschaften ihn ebenso gut auch als bloßes Individuum hätte schaffen können, ohne damit das Moment der Repräsentation des Geschlechtes zu verbinden, so hat er es doch in seiner absoluten Freiheit vorgezogen, in dem ersten Menschen auch seine gesammte Nachkommenschaft repräsentirt sein zu lassen. Dieses vorausgesetzt, — lehrt denn nun die Kirche weiter, daß die Schuld und Strafe jener Sünde des ersten Menschen auch auf alle seine Nachkommen übergegangen sei, so daß nun jedes Glied des Menschengeschlechtes als mit dieser Schuld und Strafe belastet in das Dasein tritt; — und das ist die Erbsünde. In dem ersten Menschen waren als in dem Repräsentanten des ganzen Geschlechtes alle seine Nachkommen originaliter, wenn wir uns mit der Schule ausdrücken sollen, schon enthalten, und darum haben sie alle in Adam, als dem ersten Menschen die Sünde begangen. In Folge dessen lastet ihnen denn auch allen die Schuld und Strafe derselben auf, und darin besteht die Erbsünde. Sie ist eine traurige Erbschaft, welche alle Menschen von ihrem gemeinsamen Vater überkommen haben, und die ihnen gerade deßhalb zufällt, weil und insoferne sie auf dem Wege natürlicher Zeugung von ihm abstammen. Als Erben seiner Natur sind sie auch Erben seiner Schuld und Strafe. — Diese Lehre kann offenbar aus den Principien der Vernunft a priori nicht abgeleitet werden; aber deßhalb steht sie nicht im Widerspruch mit denselben; vielmehr steht sie mit ihnen in vollem Einklang, und man braucht, um dieses darzuthun, durchaus nicht zur Theorie des Generatianismus, die wie wir gehört haben, die metaphysische Kritik nicht bestehen kann, seine Zuflucht zu nehmen, zudem, da der Generatianismus denn doch keine Rechenschaft darüber zu geben vermag, wie denn aus den Seelen getaufter und im Stande der Gnade sich befindender Aeltern eine mit Schuld und Strafe beladene Seele im Kinde entstehen könne. Die Seele wird, wie wir gehört haben, von Gott dem Leibe unmittelbar eingeschaffen, so daß sie also unmittelbar nach ihrer Schöpfung keinen Augenblick ein außerleibliches

Dasein besitzt. Als substantielle Form des Leibes kann sie ursprünglich nur zur Constituirung des Menschen als solchen geschaffen werden, und nicht, um auch nur einen Augenblick ein selbstständiges Dasein vor ihrer Einigung mit dem Leibe zu besitzen. Tritt aber die Seele im ersten Augenblicke ihres Daseins als mit dem Leibe verbunden, also als wesentlicher Bestandtheil des Menschen als solchen auf, und ist der Mensch als solcher, weil er Glied des menschlichen Geschlechtes ist, und auf dem Wege natürlicher Zeugung vom ersten Menschen abstammt, im ersten Momente seiner Existenz schon mit der Sünde behaftet, so muß dieses eo ipso auch mit der Seele, sofern sie wesentlicher Bestandtheil des Menschen als solchen ist, der Fall sein. Gott schafft somit keine sündige Seele, die Seele ist nur insofern sündig, als sie wesentliches Moment der menschlichen Natur ist, auf welcher die Sünde lastet. Die ganze Schwierigkeit könnte mithin nur mehr darin liegen, wie denn Gott den ersten Menschen auch als Repräsentanten der ganzen Menschheit denken könne, in der Art, daß in ihm alle sündigen, und seine Schuld die Schuld aller sei. Allein daß der Mensch an und für sich genommen als Repräsentant des Geschlechtes betrachtet werden **könne**, diese Möglichkeit läßt sich nicht in Abrede stellen. Und darum kann auch Gott ihn unter dieser Idee denken und schaffen. Warum er dieses gethan habe, wissen wir freilich nicht; aber wir brauchen es auch nicht zu wissen, um die Vernunftgemäßheit der Lehre von der Erbsünde einzusehen. Genug, daß wir die Möglichkeit hievon nicht in Abrede stellen können. —

§. 120.

Was nun das Wesen der Erbsünde betrifft, so läßt sich dasselbe aus den Folgen abnehmen, welche die Ursünde zunächst für den ersten Menschen nach sich gezogen hat. Bestand die erste Sünde in der Verweigerung des Opfers, so war sie eben deßhalb auch der Abfall des Menschen von der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit. In seinem Hochmuthe und in seinem sinnlichen Gelüste hat der Mensch diese Gerechtigkeit und Heiligkeit von sich gleichsam zurückgestoßen, er hat sich selbst derselben beraubt, und indem er so als von derselben entblößt dastand, war er dadurch nicht blos des göttlichen Zornes würdig, sondern es mußten ihm in Folge dessen auch alle übrigen Vorzüge verloren gehen, die durch seine Gerechtigkeit und Heiligkeit bedingt waren, und die er demnach ebenso, wie diese Gerechtigkeit und Heiligkeit selbst dem göttlichen Willen gemäß haben und bewahren sollte. — Hienach muß denn auch in der Erbsünde, wie sie allen Nachkommen des ersten Menschen inhärirt, ein doppeltes Moment gelegen sein. Das erste muß darin bestehen, daß er ebenso wie der erste Mensch, der Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie sie durch die heiligmachende Gnade bedingt und beursacht ist, beraubt, und in Folge dessen ein des göttlichen Zornes würdiges Wesen ist. Der Wille Gottes war

es, daß der erste Mensch, und mit ihm auch alle seine Nachkommen in der heiligmachenden Gnade heilig und gerecht wären, und da sie nun sämmtlich vermöge der Sünde des ersten Menschen der heiligmachenden Gnade, und in ihr der Heiligkeit und Gerechtigkeit beraubt sind, stehen sie in diesem Zustande im Gegensatz zum göttlichen Willen, und können daher nur seinen Zorn und sein Mißfallen verdienen, nur als schuldig vor den Augen Gottes dastehen. Besteht somit in der Privation der heiligenden Gnade das erste Moment der Erbsünde, so verbindet sich hiemit auch noch ein anderes, und dieses besteht darin, daß der Mensch in der Erbsünde und vermöge derselben auch jener höhern Vorzüge beraubt ist, die im ersten Menschen aus der ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit in allen Gebieten seines Lebens sich abgeleitet hatten. Dazu gehört mithin einmal das Aufgehobensein der schlechthinigen Unterordnung der sinnlichen Triebe unter die Vernunft und den Willen, in Folge dessen sie sich gegen diese auflehnen, mit Einem Worte also die Begierlichkeit; ferner die Verdunklung des Verstandes, und die Schwächung des Willens; dann die Mühen, Leiden und Beschwerden des leiblichen Lebens, sowie endlich der Tod, der am Ende des Menschen wartet. — Sind also dieses die beiden Momente der Erbsünde, so ist jedoch leicht ersichtlich, daß nur in dem ersten Momente eigentlich das gelegen ist, was die Schuld der Erbsünde ausmacht, daß dagegen das letztere Moment mehr als dasjenige sich characterisirt, was man als Strafe dieser Schuld bezeichnen kann, eine Strafe, die sich zuletzt in der Ausschließung des Menschen von der göttlichen Anschauung vollendet. —

Fassen wir nun den Zustand näher in's Auge, in welchem der Mensch vermöge der Erbsünde sich befindet, so sehen wir leicht, daß der letztere der übernatürlichen Güter, mit denen er nach dem Willen Gottes ausgerüstet sein sollte, gänzlich beraubt, aber dazu auch noch in seinen natürlichen Vermögen geschwächt und herabgestimmt ist. **Spoliatus gratuitis, et vulneratus in naturalibus.** Denn wenn wir absehen von der höheren Stufe der Erkenntniß, auf welcher der erste Mensch vermöge seiner übernatürlichen Vorzüge gestanden haben muß, sowie von der höheren Willenskraft, die ihm aus dem gleichen Grunde eigen gewesen ist: so ist die Erkenntniß und der Wille des Menschen in Folge der Erbsünde selbst in jener Kraft und Energie, die ihnen von Natur aus zukommt, geschwächt und herabgestimmt worden. Und darum ist der Mensch, wie er durch die Erbsünde geworden ist, nicht blos nicht mehr im Stande a l l e Wahrheiten der natürlichen Ordnung und ihren innern Zusammenhang irrthumsfrei zu erkennen und zu begründen, sondern er hat auch nicht mehr die Kraft, das g a n z e natürliche Sittengesetz zu erfüllen und s c h w e r e r e Versuchungen zu überwinden. Daraus erklären sich, wie wir schon früher erwähnt haben, die vielen und großen Irrthümer, in welche das Menschengeschlecht vor dem Erscheinen des Erlösers gefallen ist, sowie die entsetzliche intensive und extensive Steigerung des Bösen, wie sie uns im Fort-

gange der vorchristlichen Geschichte begegnet. Aber ungeachtet aller Schwächung der natürlichen Erkenntniß- und Willenskräfte des Menschen ist doch die Natur des Menschen nach ihrer wesentlichen Integrität nicht aufgehoben worden, sie ist mit allen in ihr gelegenen wesentlichen Kräften wirklich geblieben, sie ist zwar, wie wir oben erwähnt haben, verwundet, aber nicht getödtet worden. Und darum hat sie die Erbsünde nicht völlig außer Stand gesetzt, die in ihr gelegenen Kräfte in gewissem Grade zu bethätigen. Man kann deshalb durchaus nicht sagen, daß in der Erkenntniß des Menschen, so fern und so lange er mit der Erbsünde behaftet ist, nur Irrthum sich vorfinden könne; man kann auch nicht sagen, daß der Mensch im Stande der Erbsünde vermöge seines natürlichen Willens allein nur Böses thun, und daß daher alle Werke der Heiden nur böse sein können; vielmehr ist der Mensch auch im gefallenen Zustande, vermöge seiner natürlichen Erkenntnißkraft allein, ohne besondere Gnade, noch fähig, wenigstens einige Wahrheiten der natürlichen Ordnung zu erkennen, und ebenso ist er auch im Stande, vermöge seiner natürlichen Willenskraft allein wenigstens irgendwelche leichtere sittlich gute Handlungen zu vollbringen, und minder heftige Versuchungen zu überwinden. Die Freiheit des Willens, welche hiezu vorausgesetzt ist, hat der Mensch durch die Sünde nicht verloren: sie ist ihm, wie seine Natur selbst, in welcher sie wesentlich gelegen ist, ungeschmälert geblieben, nur ist sie eben in gleicher Weise geschwächt, wie alle anderen Vermögen der menschlichen Natur. Hieraus erklärt sich im Zusammenhalt mit der göttlichen Gnade, die auch vor dem wirklichen Erscheinen des Erlösers schon wirksam war, die Thatsache, daß wir in den Religionen, sowie in den philosophischen Systemen des Heidenthums noch manche einzelne Wahrheiten finden, und daß neben der grausenerregenden sittlichen Verkommenheit, wie sie uns im Schooße des Heidenthums begegnet, doch auch noch manches sittlich Gute zum Vorschein tritt, das freilich der höheren übernatürlichen Beziehung ermangelt, aber doch, um wieder mit der Schule zu sprechen, quoad substantiam operis gut und lobenswerth ist. —

§. 121.

Werfen wir nun noch einen Blick zurück auf die bisherige Ausführung der kirchlichen Lehre, so kann es uns nicht entgehen, daß hier überall das natürliche und übernatürliche Moment in jenes Verhältniß zu einander gebracht sind, in welchem keines das andere aufhebt, sondern beide in vollständigem Einklange zu einander stehen. Wenn die idealistische Lehre das natürliche Moment im ersten Menschen als Etwas an sich ganz unvollendetes auffaßt, das erst durch das übernatürliche Element, nämlich durch das göttliche Pneuma, seine volle Integrität erhielt; und wenn dagegen umgekehrt der empiristische Rationalismus den ersten Menschen als ein rein natürliches Wesen denkt, dem gar kein übernatürliches Lebenselement zu Theil ward: so

stellt uns dagegen die kirchliche Lehre den ersten Menschen dar als ein Wesen, dessen Natur eine in sich vollendete war, so daß er an und für sich in diesem seinem rein natürlichen Sein, ohne irgend welche weitere Zuthat zu demselben, in's Dasein hätte eintreten können; theilt ihm aber andererseits als göttliches Gnadengeschenk auch ein übernatürliches Lebensprincip zu, wodurch seine Natur über sich selbst erhoben, in ein übernatürliches Lebensverhältniß zu Gott gesetzt, und mit vielen anderweitigen Vorzügen ausgestattet ward. Hält hier offenbar die kirchliche Lehre die wahre Mitte zwischen den beiden Extremen, so begegnet uns die gleiche Erscheinung auch in der Lehre von der Erbsünde. Der Idealismus steigert das Wesen der Erbsünde bis zu dem Grade, daß er sie mit der Natur des Menschen selbst zusammenwirft, und daher diese als Etwas an sich Böses faßt, das eben deßhalb weil es dieses ist, als solches auch nur Böses zu thun vermag, und jeder Wahlfreiheit entbehrt. Der empiristische Realismus dagegen leugnet alle erblichen Folgen der Sünde des ersten Menschen; die Nachkommen desselben treten nach ihm mit keiner Schuld belastet in's Dasein; sie sind rein und schuldlos, und können bloß dadurch einen Reat incurriren, daß sie den ersten Menschen in der Sünde nachahmen. Die kirchliche Lehre dagegen steht in unwandelbarer Majestät in der Mitte zwischen diesen beiden Gegensätzen, und weist den einen eben so entschieden ab, wie den andern. Nach ihr wird der Mensch mit der Erbsünde geboren, und ist dadurch nicht nur von Natur aus ein Kind des göttlichen Zornes, sondern es sind in Folge dieser Sünde auch seine natürlichen Kräfte geschwächt: — allein deßungeachtet ist die menschliche Natur in ihrer wesentlichen Integrität stehen geblieben; sie ist und bleibt immer als Schöpfung Gottes ihrer Substanz nach gut, und ist ungeachtet der auf ihr ruhenden Schuld dennoch nicht wesentlich unfähig geworden zum Guten. Ihre Freiheit, sowie ihre übrigen wesentlichen Vermögen sind zwar geschwächt, aber nicht aufgehoben. So ist sie nach der einen Seite hin erlösungsbedürftig, nach der andern aber auch erlösungsfähig, und wenn auf dem Standpuncte der beiden häretischen Gegensätze nothwendig entweder das eine oder das andere dieser beiden Momente in Abrede gestellt werden muß, so vereinigt sie die kirchliche Lehre beide mit einander, und hält eines mit dem andern und keines ohne das andere aufrecht. —

§. 122.

Ist der Sündenfall des ersten Menschen und die Fortpflanzung seiner Sünde auf alle seine Nachkommen die Voraussetzung der christlichen Heilslehre, so beginnt diese mit dem erhabenen Mysterium, daß Gott sich des gefallenen Menschengeschlechtes wieder erbarmt, und ihm einen Erlöser gesendet hat. Und dieser Erlöser war der Gottmensch Jesus Christus. Er ward von einer reinen, unbefleckt empfangenen Jungfrau aus dem Stamme Davids ohne Zuthun eines Mannes durch die Ueberschattung des heiligen Geistes empfangen, und

aus ihr geboren. Er vereinigte in sich zwei Naturen, die göttliche und die menschliche, und zwar nach ihrer vollen Integrität, ohne daß die eine durch die andere irgendwie aufgehoben oder beeinträchtigt worden wäre. Und er vereinigte beide nicht etwa bloß in der Art in sich, daß die göttliche Natur in der menschlichen nur gewohnt hätte wie in einem Tempel, sondern beide Naturen waren in ihm zu einer höhern Einheit verbunden, die jedoch wiederum nicht darin bestand, daß etwa beide sich miteinander vermischt hätten: sondern vielmehr darin, daß die menschliche Natur in der göttlichen Person subsistirte, also in einer hypostatischen Einheit. Diese hypostatische Einheit ist jedoch nicht eine Einheit geringeren Grades, als die Einheit zwischen Leib und Seele in der menschlichen Natur, sie ist vielmehr noch weit inniger als diese, weil sie eine wahre Communicatio idiomatum nach sich zieht, was beim Menschen als solchem nicht der Fall ist. Denn die göttliche und menschliche Natur sind in sich vollendete Substanzen (substantiae completae), was nicht in gleicher Weise von Seele und Leib im Menschen gilt, weil diese vermöge ihres Wesens dazu bestimmt sind, in Einheit mit einander eine dritte einheitliche Natur zu constituiren. Daher kann im Menschen zwar dem Ganzen dasjenige zugeschrieben werden, was an sich nur seinen einzelnen Theilen zukommt, nicht aber kann dem einen der beiden Bestandtheile dasjenige zugetheilt werden, was an sich nur von dem andern gilt. Gerade dieses ist aber bei Christus in Bezug auf die göttliche und menschliche Natur der Fall, und eben darin besteht die Communicatio idiomatum in ihm, die jedoch natürlicherweise nur in concreto zulässig ist. Zu einer solchen innigen Einheit ist also in Christus die menschliche Natur mit der göttlichen verbunden, und diese Einheit begann mit dem ersten Augenblicke des Daseins seiner menschlichen Natur, ohne daß nur der geringste Zwischenraum zwischen der Entstehung derselben und ihrer hypostatischen Einigung mit der göttlichen Person gelegen wäre. Hätte die menschliche Natur des Erlösers nur einen Augenblick in sich selbst subsistirt, so wäre jene Einigung für immer unmöglich gewesen; denn da die Natur nur in einer Hypostase wirklich sein kann, so wäre, wenn zum Behufe der Einigung der menschlichen Natur mit der göttlichen Person ihre eigene Hypostase erst hätte aufgehoben werden müssen, mit dieser Hypostase zugleich auch die Natur aufgehoben worden, und hätte darum nicht in Einigung mit der göttlichen Person treten können. So ist die Mutter des Erlösers nicht blos eine Christusgebärerin, sondern im wahren Sinne eine Gottesgebärerin, weil eben die menschliche Natur Christi, die sie gebar, vom Anfange an in hypostatischer Union mit der göttlichen Person stand, und deßhalb Derjenige, welcher aus ihr hervorging, wahrer Gott war. — In der menschlichen Natur hat der Erlöser auch alle jene Defecte angenommen, welche einerseits mit der hypostatischen Union und andererseits mit seiner Würde als eines Gottmenschen verträglich waren, weil er derselben zur Ausführung des Erlösungswerkes bedurfte. Unter diesen Defecten konnte jedoch selbstverständlich die Fähigkeit zur Sünde in keiner

Weise eingeschlossen sein: diesen Defect schloß vielmehr Christus als Gottmensch wesentlich von sich aus; ihm mußte die Impeccabilität im vollen Sinne dieses Wortes eigen sein, eben weil er Gottmensch war. Das Gleiche gilt auch von der Unwissenheit; denn auch diese vertrug sich nicht mit dem Wesen der hypostatischen Union. — Und so war die menschliche Natur Jesu Christi einerseits zwar leidensfähig; aber andererseits stand sie dennoch wiederum auf der höchsten Stufe der Vollkommenheit und war ausgerüstet mit jeglicher Gnade. Göttliche und menschliche Natur hatten in Christus, wie ihre eigene Erkenntniß, so auch ihren eigenen Willen und ihre eigene Thätigkeit; aber deßungeachtet war in ihm nur Eine wirkende Persönlichkeit, nämlich die göttliche, so daß also nicht bloß die göttlichen Thaten, sondern auch die menschlichen Handlungen und Leiden des Erlösers der Einen göttlichen Person angehörten, die dieselben einerseits vermöge ihrer göttlichen, und andererseits vermöge ihrer menschlichen Natur vollbrachte. —

Dieser Gottmensch Jesus Christus nun war es, welcher zur Erlösung der Menschheit von seinem Vater in die Welt gesandt ward, und er sollte diese Erlösung vollziehen dadurch, daß er der beleidigten göttlichen Gerechtigkeit vollkommene und adäquate Genugthuung leistete für die Sünden aller Menschen, deren Schuld und Strafe Gott auf ihn legte. Und diese Genugthuung vollbrachte er durch seinen Opfertod am Kreuze. Durch diesen leistete er alles dasjenige, was die göttliche Gerechtigkeit zur Sühne der Schuld und Strafe aller Menschen forderte, und zwar in überfließender Weise, und so versöhnte er die Menschen wieder mit Gott, und führte sie zurück in das Verhältniß der Kindschaft zu Gott, in welchem der Mensch ursprünglich gestanden war. Durch seinen Tod verdiente er den Menschen alle Gnaden, welche ihnen zu ihrer Heiligung nothwendig waren, und wie seine Genugthuung gleichsam überströmend war, so ist dieß ebenso der Fall in Bezug auf das erwähnte Verdienst, welches hierin lag. Und um dieses große Erlösungsopfer perennirend zu machen bis zum Ende der Zeiten, damit aus ihm stets Genugthuung und Gnade fließe für alle Menschen, hat er das eucharistische Opfer eingesetzt, welches auf den Altären der Kirche sich täglich erneuert, und welches, numerisch identisch mit dem Opfer des Kreuzes, nur in unblutiger Weise dasjenige vollzieht, was dort in blutiger Weise geschah, während der Akt des Opfers ein und derselbe ist. So concentrirt sich das Heil der ganzen Menschheit in dem Opfertode des Erlösers, und wenn er für sich in demselben die Auferstehung und Verherrlichung seines Leibes verdient hat, ohne jedoch dieses Verdienstes benöthigt zu sein, weil er an sich schon das Anrecht hierauf besaß: so hat er dagegen für uns Alles verdient, was uns für unser Heil nothwendig und förderlich ist, so daß wir in Bezug auf dieses unser Heil schlechterdings und in jeder Beziehung an ihn gewiesen sind. —

§. 123.

Betrachten wir uns diese christliche Erlösungslehre näher, so erinnern wir uns, daß die Sünde des ersten Menschen wesentlich in der Verweigerung des Opfers von Seite des Menschen bestand. Dadurch hat er für sich und seine Nachkommenschaft die Endbestimmung, zu der Gott den Menschen geschaffen hatte, und die dieser in seinem gegenwärtigen Leben verwirklichen sollte, vereitelt, und ist mit seinem ganzen Geschlechte dem Verderben anheimgefallen. Wenn es also Gott gefiel, den Menschen wieder zu erlösen, und zwar auf dem Wege einer strengen Genugthuung, so konnte diese Genugthuung nur in einem zweiten Opfer in's Werk gesetzt werden, das an die Stelle des ersten trat, und dasjenige wieder gut machte, was die Verweigerung des ersten Opfers Schlimmes zur Folge gehabt hatte. Aber in diesem Opfer mußte, wenn es genugthuend sein sollte, an Gott etwas hingegeben werden, was den Werth alles Geschaffenen übersteigt; denn die Sünde ist ein so großes Uebel, daß es um den Preis der ganzen Welt nicht aufgewogen wird, und darum darf sie auch nicht begangen werden, selbst wenn man damit die ganze Welt gewinnen oder retten könnte. Ebenso muß dasjenige, was in diesem Opfer an Gott hingegeben wird, von der Art sein, daß es Gott nicht ohnedies schon geschuldet wird; denn ist dieses der Fall, dann erfüllt der Opfernde in jenem Opfer zwar seine Pflicht, allein er leistet nicht Genugthuung für eine vorausgehende Schuld. — Faßt man nun diese Requisite des genugthuenden Opfers näher in's Auge, so sieht man leicht, daß kein geschaffenes Wesen, und am wenigsten der Mensch, dieses Opfer zu bringen vermöge. Denn kein geschaffenes Wesen vermag Gott Etwas zu geben, was den Werth alles Geschaffenen übersteigt, abgesehen davon, daß es Alles, was es Gott gibt, ihm ohnedies schon schuldet. Der Mensch aber unterliegt noch dazu vermöge seiner Natur selbst der ererbten Schuld, und kann deßhalb Gott gar nichts geben, was ihm wohlgefällig sein könnte. Soll also doch ein genugthuendes Opfer gebracht, und dadurch einerseits Gott die geraubte Ehre wieder zurückerstattet, andererseits Gott mit dem Menschen wieder versöhnt werden, so kann dieses Opfer nur von Gott selbst vollbracht werden, weil nur Gott selbst Etwas zu vollbringen vermag, was den Preis alles Endlichen übersteigt, somit unendlichen Werthes ist. Allein Gott ist nicht sich selbst Genugthuung schuldig; der ihm dieselbe schuldet, ist der Mensch allein, und darum kann die göttliche Person nur unter der Bedingung Genugthuung für den Menschen leisten, daß sie die menschliche Natur annimmt, und dann in dieser und mittelst dieser an der Stelle der ganzen sündigen Menschheit das genugthuende Opfer Gott darbringt. Und da, wie wir gehört haben, Gott in diesem Opfer Etwas hingegeben werden muß, was ihm nicht ohnedieß schon geschuldet ist, dieses aber jedenfalls in Bezug auf das *Leben* des Gottmenschen der Fall ist: so erklärt es sich hieraus, wie Christus sein Leben selbst als Preis der Genug-

thuung zur Tilgung der Schuld und Strafe der Sünde hingab, und sein Opfer als blutiges Opfer am Kreuze sich vollzog. Natürlicherweise mußte der Sohn Gottes, um stellvertretend auftreten zu können für die sündige Menschheit, seiner menschlichen Natur nach aus dem Geschlechte Adams sein; doch die Sünde desselben durfte nicht auf ihm lasten; denn sonst wäre er nicht im Stande gewesen, für die Sünden anderer Genugthuung zu leisten. Ebendeßhalb konnte er auch nicht auf dem Wege der natürlichen Zeugung seiner menschlichen Natur nach in's Dasein treten, weil er sonst nothwendig die traurige Erbschaft des Stammvaters der Menschheit hätte überkommen müssen. Er mußte von einer Jungfrau durch Umschattung des heiligen Geistes ohne Zuthun eines Mannes empfangen und geboren werden, damit er fern von der Sünde ins Dasein trete: und diese Jungfrau mußte ebenfalls unbefleckt empfangen, und rein von aller persönlichen Sünde sein, damit sie würdig wäre, den Sohn Gottes zu empfangen und zu gebären. Zwar konnte er aus ihrer Substanz zunächst nur den Leib, nicht aber die Seele annehmen; denn abgesehen davon, daß alle einzelnen Seelen von Gott unmittelbar geschaffen werden, würde in diesem speciellen Falle die generatianistische Hypothese sich schlechterdings nicht mit dem Dogma der hypostatischen Union vereinbaren lassen, weil in dieser Hypothese die Seele Christi doch zuerst aus der Seele der Jungfrau hätte entstanden sein müssen, bevor die göttliche Person mit ihr sich hätte verbinden können, mithin die hypostatische Union nicht mehr als eine ganz und gar ursprüngliche sich bewähren würde. Allein wenn auch nur sein Leib aus ihrer Substanz genommen war: so hat er doch in sofern die ganze menschliche Natur aus ihr angenommen, als dasjenige, was aus dem Weibe geboren wird, überall nicht der Leib allein, sondern der Mensch als solcher ist. — So also konnte der Erlöser das genugthuende Opfer darbringen, und den Schuldbrief tilgen, der die Rache der göttlichen Gerechtigkeit auf den Menschen herabrief. Weil es nur die Eine göttliche Person war, der nicht bloß die göttlichen Thaten, sondern auch die menschlichen Handlungen und Leiden des Erlösers angehörten, so hatten diese alle, insbesonders aber der Act der Hingabe des Lebens vor Gott unendlichen Werth, und so reichte das Opfer des Heilandes nicht bloß hin zur vollen Genugthuung und zum vollen Verdienst aller für das Heil der Menschen nothwendigen Gnaden, sondern beides, Genugthuung und Verdienst, sind, weil unendlichen Werthes, in sich unerschöpflich, und würden zur Erlösung aller möglichen Geschöpfe hinreichen, ohne in ihrer Fülle irgend wie verringert zu werden. In dem Opfer des Erlösers ist somit dasjenige in unendlich höherer Fülle wieder hergestellt worden, was der erste Mensch in's Werk zu setzen sich weigerte; das Opfer, das in der Hand des ersten Menschen nur endlichen Werth hätte haben können, ist nun als Opfer mit unendlichem Werthe in die Wirklichkeit eingetreten, und während es ehedem nur latreutischen Character hätte haben können, ist es nun auch propitiatorisch geworden. Der Mensch und in ihm

das ganze Universum ist in Christus und durch denselben wieder auf seine höchste Endbestimmung hingerichtet worden, die da ist die Verherrlichung Gottes, und diese Verherrlichung ist nun in dem Opfer Christi eine wesentlich höhere geworden, indem sie zu einem unendlichen Werthe sich gesteigert hat. So bringt nun in dem Opfer Christi die ganze Schöpfung Gott eine Verherrlichung dar, deren sie durch sich allein schlechterdings unfähig wäre, und indem dieses Eine Opfer in der Kirche als Eines bis zum Ende der Zeiten fortwährt, wird diese Verherrlichung eine perennirende, und geht endlich in das himmlische Opfer Christi über, das in alle Ewigkeit fortdauern wird. — O felix culpa! —

§. 124.

Wir treffen hier die christliche Lehre auf einem erhabenen Standpuncte; allein eben dieser ist zugleich wiederum der Standpunct der wahren Mitte zwischen den zwei Gegensätzen, inner welchen sich der Irrthum bewegt. Der Idealismus steigert die Erlösung zu einem innern Vorgange in Gott, und läßt sie als einen theogonischen Proceß erscheinen. Hiemit hat er das menschliche Element in ihr gänzlich ausgetilgt, und Alles im göttlichen aufgehen lassen. Die Person des Erlösers wird ihm nun entweder zu einem Phantom, oder sie sinkt auf das Niveau des gewöhnlichen Menschen herab, sofern sie eben in gleicher Weise, wie jeder andere Mensch, eine Erscheinung der Gottheit ist. Aber indem der Idealismus die Erlösung des menschlichen Elementes entkleidet, und sie zu einem rein theogonischen Proceß steigert, entzieht er ihr zugleich alle ethische Bedeutung und Beziehung, und läßt sie zu einem bloß physischen Vorgange herabsinken. — Der empiristische Rationalismus dagegen entkleidet umgekehrt die Erlösung des göttlichen Elementes, welches in ihr waltet, und indem ihm so der Erlöser zu einem ganz gewöhnlichen Menschen wird, beschränkt er den Zweck der Erlösung auf eine bloße Belehrung der Menschen, wie sie ihr sittliches Verhalten einzurichten hätten, um ihr Heil zu erlangen. Alles, was er noch darüber hinzuthut, ist überflüssige, nicht zu rechtfertigende Beigabe. — Da steht nun in der Mitte dieser beiden Gegensätze in erhabener Majestät die kirchliche Lehre da, indem sie das göttliche und menschliche Element in der Erlösung zugleich festhält, und beide Elemente in jenes Verhältniß zu einander bringt, in welchem eines das andere nicht bloß nicht zerstört, sondern vielmehr trägt, hält und erhebt. Der Erlöser ist weder bloß Gott, noch bloß Mensch; er ist Gottmensch; in der Einheit der göttlichen Person sind die zwei Naturen geeinigt, und so vereinigt er in sich das Höchste und das Niedrigste in Einer Person. Er ist in die Welt gekommen, um einerseits die Ehre Gottes, die durch die Schuld des Menschen in ihr Gegentheil war verkehrt worden, in einem wesentlich höheren Grade wieder herzustellen, und andererseits die Menschheit aus ihrer Trennung von Gott

durch Tilgung ihrer Schuld und Strafe im Opfer wieder in das ursprüngliche übernatürliche Verhältniß zu dem Ursprunge ihres Seins zurückzuführen. Die Erlösung ist somit weder ein rein göttlicher, noch ein rein menschlicher, sie ist ein gottmenschlicher Vorgang, dessen höchster Zweck weder ein rein innergöttlicher, noch ein rein außergöttlicher, sondern ein solcher ist, der das Göttliche und Menschliche in sofern vereinigt, als er einerseits die (äußere) Verherrlichung Gottes, und andererseits die innere übernatürliche Heiligung des Menschen in sich schließt. Und darum ist denn auch die Erlösung weder ganz und gar abgelöst vom sittlichen Gebiete, noch ist sie ein bloßer äußerer Behelf für ein äußerlich rechtschaffenes Leben: als Erlösung von Schuld und Strafe und innere Neuschaffung des Menschen ist sie vielmehr das innere Princip einer neuen übernatürlichen Sittlichkeit, die aus ihr hervorfließt und mit ihrem Gipfel in die hohe, erhabene Idealität der christlichen Heiligkeit hineinreicht. Die höchste sittliche Idee, welche der Mensch zu denken vermag, nämlich die Opferidee, strahlt uns in der kirchlichen Erlösungslehre in ihrem vollen Glanze entgegen. Das Opfer ist hier der Mittelpunct, um welchen sich das ganze höhere Leben der Menschheit, ja der ganzen Schöpfung bewegt, und dieses Opfer ist zudem nicht ein rein menschliches, sondern ein gottmenschliches. Mit der Negation oder Beschränkung dieser höchsten Idee sprechen sich die beiden Extreme des Irrthums gegenüber der kirchlichen Lehre selbst ihr Urtheil. Wo das Höchste nicht anerkannt wird, wie sollte da das Untergeordnete seine wahre Bedeutung gewinnen! Nur wo das Opfer ist, da ist auch die wahre Sitte; denn diese kann sich bloß auf der Grundlage des Opfers gestalten. Das Opfer ist wie die höchste Blüthe, so auch die tiefste Wurzel alles sittlichen Lebens. — So hält also die kirchliche Erlösungslehre in jeder Beziehung die wahre Mitte zwischen den beiden irrthümlichen Extremen, und dasjenige, worin dieser ihr wahrer Standpunct im vollsten Lichte sich zeigt, ist eben die tiefe Bedeutung, die in ihr die Idee des Opfers in Anspruch nimmt. —

§. 125.

Die objective Erlösung, wie sie durch Christus vollbracht worden, ist aber noch nicht die subjective. Christus hat in seinem Opfer für alle Menschen ohne Ausnahme der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung geleistet, und sie mit Gott versöhnt; allein diese objective Erlösung muß nun auch dem einzelnen Menschen subjectivirt werden, und das geschieht durch die Gnade, die Christus in seinem genugthuenden Opfer für alle Menschen verdient hat. Die kirchliche Lehre unterscheidet zwischen der actualen und heiligmachenden Gnade, und wir haben uns hier zunächst mit der ersteren zu beschäftigen. Es ist klar, daß, wie die Erlösung objectiv vom Sohne Gottes selbst in's Werk gesetzt worden ist, so auch die Initiative der subjectiven Erlösung von Gott ausgehen müsse; denn

der Mensch, der vermöge der Sünde außer dem normalen Verhältniß zu Gott steht, kann sich in dasselbe eben so wenig selbst zurückversetzen, als er sich ursprünglich in dasselbe selbst einsetzen konnte, zudem, da dieses Verhältniß ein übernatürliches ist. Die Gnade muß somit dem Wollen des Menschen zuvorkommen, wenn er im Stande sein soll, aus der Quelle des Heils, wie sie im Erlösungsopfer fließt, sich das Heil und die Erlösung zu schöpfen. Die zuvorkommende Gnade ist mithin das erste Erforderniß zur subjectiven Erlösung des einzelnen Menschen. Diese muß darum auch allen Menschen ohne Ausnahme von Gott zugetheilt werden, vorausgesetzt, daß er das Heil aller Menschen ernstlich will. Und beides lehrt denn auch die kirchliche Lehre. Gott will, daß alle Menschen selig werden, und gibt deßwegen auch allen die Gnade, welche hiezu nothwendig ist. — Aber dem Menschen ist auch die Freiheit wesentlich, und eben weil sie ihm wesentlich ist, ist sie ihm auch nach dem Falle geblieben. Es ist darum auch seiner Freiheit anheimgegeben, die durch Christus vollbrachte Erlösung sich anzueignen, oder aber von sich zu weisen. Soll also der Mensch der subjectiven Erlösung wirklich theilhaftig werden, so muß er mit der Gnade, die ihm zuvorkommt, mitwirken, und nur aus diesem Zusammenwirken der Gnade, die in dieser Beziehung mitwirkende Gnade wird, und der menschlichen Freiheit kann eine übernatürliche Handlung entspringen, die als solche in Beziehung steht zum Heile des Menschen: und wenn daher die Gnade nicht wirksam geworden ist, so ist es immer nur die Schuld des freien Willens; hinreichend ist sie immer. Die Freiheit hebt weder die Gnade, noch die Gnade die Freiheit auf; beide wirken mit und in einander. Die Gnade heilt die Schwäche der Erkenntniß und die Ohnmacht des Willens, die in Folge der Sünde im Menschen eingetreten sind, und gibt diesen Vermögen jene Kraft und Energie wieder, die sie von Natur aus haben könnten und sollten: und in dieser Beziehung muß die Gnade als eine heilende Gnade bezeichnet werden. — So haben wir also nun die beiden Momente kennen gelernt, wodurch die subjective Aneignung der Erlösung von Seite des einzelnen Menschen bedingt ist, und wir wollen nun sehen, wie diese Aneignung sich wirklich vollziehe.

Nach der Lehre der Kirche kann der einzelne Mensch mittelst der Gnade sich zum Glauben disponiren, und insoferne ist der Glaube keineswegs die erste Gnade, die dem Menschen zu Theil wird. Er kann zwar durch das Gute, das er mit Hilfe der Gnade thut, und das, eben weil er es noch nicht in Beziehung zu seinem übernatürlichen Heile setzt, noch keinen in jeder Beziehung übernatürlichen Character hat, die Gnade des Glaubens nicht verdienen, aber er kann doch dadurch die Hindernisse aus sich entfernen, welche dieser Gnade im Wege stehen. Der eigentliche Anfang und die Wurzel der Rechtfertigung und Heiligung aber ist der Glaube, und zwar der Glaube als derjenige Akt, in welchem wir alles dasjeige unverbrüchlich für wahr halten, was uns Gott geoffenbart hat und durch die Kirche zu glauben vorstellt, nicht

aus irgend welchen Vernunft= oder Erfahrungsgründen, sondern deßhalb, weil Gott es uns geoffenbaret hat, und er uns für dessen Wahrheit bürgt. Allein auch dieser Glaube allein rechtfertigt noch nicht, indem außer ihm wenigstens in jenen Menschen, die dessen fähig sind, also in den Erwachsenen, noch anderweitige Dispositionen zu jener Rechtfertigung benöthigt sind. Und diese Dispositionen bestehen vorzugsweise in der Hoffnung und in dem Vertrauen auf die Liebe, Gnade und Erbarmung Gottes, in einer anfänglichen Liebe zu Gott, und in Reue und Schmerz über die begangenen Sünden, wodurch wir den Zorn Gottes auf uns geladen haben. So ist also der Glaube nur in Verbindung mit diesen anderweitigen Dispositionen die unmittelbare Brücke zur Rechtfertigung und Heiligung. Jedoch auch hier ist noch kein eigentliches Verdienst im strengen Sinne dieses Wortes. Der Glaube, bekleidet mit den übrigen eben erwähnten Requisiten, disponirt zwar unmittelbar und in positiver Weise zur Rechtfertigung und Heiligung; aber er verdient diese nicht, wenigstens nicht nach der strengen Bedeutung dieses Begriffes, nämlich als eines **meriti de condigno.** —

§. 126.

Wenn nun aber auf den Glauben und die an ihn sich anschließenden weitern Dispositionen unmittelbar die Rechtfertigung und Heiligung folgt, in welchen eben die subjective Erlösung sich vollzieht, so wird diese Rechtfertigung und Heiligung zumal beursacht durch die heiligmachende Gnade, welche der heilige Geist in das Herz des Menschen ausgießt, und wodurch er diesen innerlich neuschafft. Rechtfertigung und Heiligung sind nicht zwei verschiedene Dinge, von denen etwa die letztere erst auf die erstere folgen könnte, sofern sie durch jene erst bedingt wäre. Beide sind vielmehr Ein und dasselbe. Durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch zugleich gerechtfertigt und geheiligt; er wird nur dadurch gerechtfertigt, daß er geheiliget, und nur dadurch geheiligt, daß er gerechtfertigt wird. In dieser Rechtfertigung und Heiligung wird daher der Mensch gänzlich befreit von aller Sünde und von aller Schuld und es bleibt nichts in ihm übrig, was Gott mißfällig wäre; alles Böse wird in ihm gänzlich ausgetilgt. War er vorher ein Gegenstand des göttlichen Zornes und Mißfallens: so wird er nun durch die rechtfertigende Gnade in jeder Beziehung ein Kind und ein Liebling Gottes, wie es der erste Mensch vor dem Sündenfalle gewesen. Nicht als ob dasjenige, was ihn vorher zum Gegenstande des göttlichen Zornes gemacht hatte, bloß dem Richterauge Gottes entzogen würde; es wird vielmehr dasselbe durch die heiligende Gnade in ihm gänzlich beseitigt, so daß er jetzt ebenso in sich selbst des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Liebe würdig ist, wie er vorher des göttlichen Zornes würdig war. So wirkt die heiligende Gnade in der That rechtfertigend und heiligend zugleich; rechtfertigend, insofern sie die Sünde tilgt, und heiligend, insofern sie durch Tilgung der Sünde den Menschen aus einem

sündigen, zu einem heiligen, Gott wohlgefälligen Wesen umgestaltet. Der übernatürliche Lebensverband des Menschen mit Gott wird durch sie wieder hergestellt, und indem der Mensch in ihr ein wesentlich höheres Lebensprincip in sich aufnimmt, wird seine Natur über sich selbst erhoben, und er tritt in das Gebiet des übernatürlichen Lebens ein, durch welches sein natürliches Leben zwar nicht vernichtet, aber doch in einer höheren Sphäre verklärt wird. —

Und so ist denn der Mensch durch die heiligende Gnade, die aus dem Gnadenquell des Erlösungsopfers ausströmt, nicht bloß von der Sünde erlöst, sondern auch wiederum auf jene Bahn gestellt, auf welcher er Gott wohlgefällig zu leben und zu wirken vermag. Und das ist denn auch von nun an seine Aufgabe. Die Rechtfertigung und die Heiligung zieht für den Menschen die strenge Pflicht nach sich, das Gute zu thun, und das Böse zu meiden, und im stetigen Streben nach Tugend und Vollkommenheit sich dem Ziele seines Daseins mehr und mehr zu nähern. Und nur unter der Bedingung, daß er diese seine Pflicht allseitig erfüllt, kann der heilige Geist mit seiner heiligmachenden Gnade in ihm verbleiben. Die Heiligkeit und Gerechtigkeit ist, nachdem sie einmal empfangen worden, nicht schon in der Weise im Menschen befestiget, daß er sie gar nicht mehr verlieren könnte, vielmehr geht sie in dem Augenblicke verloren, wo der Mensch einer schweren Sünde gegen das göttliche Gesetz sich schuldig macht. So muß der Mensch in Furcht und Zittern sein Heil wirken, und darf nie einem eitlen Selbstvertrauen sich hingeben. Denn einerseits kann er nie eine absolute Gewißheit darüber besitzen, ob er wirklich geheiligt und gerechtfertigt sei, weil er nie darüber absolut gewiß sein kann, ob er alle jene Requisite, die zu seiner Rechtfertigung und Heiligung von seiner Seite vonnöthen sind, wirklich in gehörigem Maaße beigebracht habe; andererseits ist auch die Erhaltung der heiligmachenden Gnade in seinem Innern insofern nicht absolut gesichert, als diese Erhaltung eben von seinem freien Willen abhängt. Zudem ist es ihm unmöglich, in der Heiligkeit und Gerechtigkeit bis zum Ende auszuharren, wenn ihm Gott nicht die besondere Gnade der Beharrlichkeit verleiht, die er ihm keineswegs schon wegen seiner Heiligung schuldet, und die der Mensch auch nicht verdienen kann. Und darum muß der Mensch, wie gesagt, in Furcht und Zittern sein Heil wirken; er darf nie erschlaffen im Guten, im Glauben, in der Liebe und in der Reue; er muß beständig Gott bitten um alle jene besonderen actualen Gnaden, die er nothwendig hat, um das Gute zu thun, und das Böse zu meiden, und besonders muß dieses sein Gebet die Gnade der Beharrlichkeit zum Gegenstande haben. Das allein ist der Weg, auf welchem der Mensch seinem ewigen Heile zugehen kann, und wenn derselbe freilich eng und schmal ist, so ist dafür das Ziel, in welchem er ausläuft, um so herrlicher und glänzender. — Doch liegt dieser Lehre nicht aller Trost des Gewissens ferne, wie man dieses ihr zum Vorwurfe gemacht hat. Denn wenn der Mensch aufrichtig und redlich dasjenige thut, was an ihm ist, und

ihm obliegt, so kann und darf er nicht bloß moralisch gewiß sein darüber, daß er der Rechtfertigung und Heiligung wirklich theilhaftig geworden, sondern er kann und darf auch zuversichtlich vertrauen, daß ihm Gott seine Gnade nicht entziehen, und die Gnade der Beharrlichkeit nicht verweigern werde. Und so liegt in dieser Lehre zugleich ein stetiger Antrieb zum Guten, und eine stete Aufmunterung des Menschen zum Vertrauen und zur Zuversicht, zwei Momente, die absolut nothwendig sind, zur Ermöglichung und Verwirklichung eines wahren christlich-sittlichen Lebens, das als solches weder mit absoluter Unruhe des Gewissens, noch mit absoluter Sicherheit desselben zusammen bestehen kann. —

§. 127.

Und gerade zu dem Zwecke, damit dieses christliche Leben zu seiner vollen Blüte sich gestalten möge, sind durch die Erlösung die Folgen der Erbsünde nicht aufgehoben worden. Die Schuld der Sünde mit der aus ihr erfolgenden ewigen Strafe wird durch die heiligende Gnade getilgt; aber dasjenige, was im Menschen aus der Erbschuld erfolgt ist, wird durch sie nicht beseitigt, wiewohl das Moment der Schuld davon hinweggenommen wird, in Folge dessen der Mensch dadurch Gott nicht mehr mißfällig ist. Das gilt ebenso von der Begierlichkeit des Fleisches, wie von den Mühsalen und Leiden des gegenwärtigen Lebens und dem endlich erfolgenden Tode des Leibes. Die Begierlichkeit des Fleisches ist im Menschen geblieben, nicht als ein an sich böses Moment, und auch nicht als ein solches, auf dem noch der Reat der Sünde läge: sondern damit der Mensch im Kampfe gegen dieselbe seine Tugend und Heiligkeit erprobe, und in diesem Kampfe stets weiter im Guten fortschreite. Leiden und Tod dagegen ist vor wie nach der Erlösung das Loos des menschlichen Geschlechtes, damit der Mensch vermittelst desselben nicht bloß die Tugend der Geduld und Gottergebung sich eigen mache, sondern damit er dadurch auch Gelegenheit finde, mit Allem, was er ist und hat, zuletzt auch noch sein eigenes Leben Gott zum Opfer zu bringen, in dem Augenblicke, wo Gott es von ihm zurückfordert. So wird dasjenige, was vorher Strafe der Sünde gewesen, durch die Erlösung für den Menschen zu einem Mittel des Heiles umgewandelt, sofern es nun dazu dienen muß, den Fortschritt des christlichen Lebens zu vermitteln und zu fördern. — Dasjenige aber, wodurch dieses christliche Leben als ein übernatürliches zugleich bedingt und getragen wird, ist die heiligmachende Gnade selbst, sofern in ihr jene übernatürlichen Tugenden dem Menschen eingegossen werden, wodurch er auf sein übernatürliches Endziel hingerichtet, und zur Erreichung desselben fähig gemacht wird. Es sind dieses zunächst die theologischen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die den Menschen unmittelbar auf Gott hinrichten, sofern sie Gott unmittelbar zum Gegenstande haben: und mit ihnen

verbinden sich dann auch die sittlichen Tugenden, unter welchen die sogenannten Cardinaltugenden, die Klugheit, Mäßigkeit, der Starkmuth und die Gerechtigkeit die vorzüglichsten sind. Diese Tugenden werden also in der heiligmachenden Gnade dem Menschen von Gott eingegossen, und dadurch ist das ganze sittliche Leben desselben als ein christliches bedingt und getragen. — Unter all diesen Tugenden jedoch ist die Centraltugend die Liebe. In ihr vollenden sich der Glaube und die Hoffnung, und aus ihr gehen alle übrigen sittlichen Tugenden hervor. Der Glaube und die Hoffnung gehen zwar nicht zugleich mit ihr verloren; aber sie sind ohne sie formlos und ohne Verdienst. Die sittlichen Tugenden dagegen können als eingegossene Tugenden ohne sie gar nicht bestehen, und verschwinden daher zugleich mit ihr. Die Liebe Gottes, als übernatürliche, von Gott eingegossene Tugend ist somit der Mittelpunct des gesammten christlichen Lebens, aus welchem das Licht der Gnade auf alle Verhältnisse des menschlichen Daseins ausströmt; und indem der Mensch mit freier Selbstbestimmung in diese Tugend eintritt, und in ihr lebt und wirkt, gestaltet sich sein ganzes Leben zu einem übernatürlichen, von Gottes Gnade beseelten Opferleben. Dieses übernatürliche Opfer seiner selbst stets ohne Rückhalt zu bethätigen, und aus ihm die Frucht guter Werke hervorgehen zu lassen, ist mithin die Hauptaufgabe, welche der erlöste Mensch als solcher während dieses Lebens zu erfüllen hat. Durch diese guten Werke, mit der Gnade Gottes, und aus Liebe zu Gott vollbracht, verdient er sich dann nicht bloß die Mehrung der heiligmachenden Gnade selbst, sondern auch die ewige Seligkeit. Und indem in eben dem Maaße, in welchem die Gnade sich in ihm mehrt, auch seine Heiligkeit sich steigert, und seine Tugend wächst, wird er Gott, der unendlichen Heiligkeit und Vollkommenheit, immer mehr ähnlich, und steigt zu einer immer höheren Stufe sittlich-idealer Vollkommenheit empor. Zwar kann er, so lange er in diesem Leben weilt, ohne besondere Bevorrechtung von Seite Gottes nie ganz ohne alle Sünde sein; aber die Reue tilgt diese geringen Sünden immer wieder, und darum wird das Wachsthum der Gnade, Tugend und Heiligkeit in ihm dadurch nicht behindert. So wird das Leben des Erlösten ein Nachbild des Lebens des Erlösers, und indem es in Liebe, Selbstverläugnung und Gebet sich verläuft, schreitet es ohne Rast fort auf der Bahn, die zum Himmel führt. —

Dasjenige nun aber, wodurch die heiligmachende Gnade, diese wesentliche Grundlage alles christlichen Lebens, dem Menschen zuströmt, sind die Sacramente. Ist das Sacrament ein von Christus eingesetztes, sichtbares und wirksames Zeichen einer unsichtbaren Gnade, so ist es eben deßwegen das Organ, oder der Canal, wodurch diese Gnade dem Menschen zufließt. Es wirkt ex opere operato. Nur darf der Mensch der Wirksamkeit des Sacramentes in seinem Innern kein Hinderniß in den Weg legen; denn in diesem Falle wird es durch die eigene Schuld des Menschen in ihm wirkungslos, und er versündigt sich an dem Sacramente selbst. — Die Quelle, aus welcher

die Sacramente entspringen, ist das Opfer der Erlösung; dieses Opfer ist gleichsam der Brennpunct, von welchem der siebenfache Strahl der Sacramente ausgeht, um die Nacht des Todes zu verscheuchen, die in der Sünde über das Menschengeschlecht sich gelagert hat. So ist das christliche Leben ganz und gar auf die Sacramente angewiesen, und kann nur in ihnen sich bewegen: und darum begleiten denn auch die Sacramente den Menschen sein ganzes Leben hindurch, und lassen ihn in keiner Lage desselben ohne höhere Hilfe und ohne höheren Beistand. In welchen Lebensverhältnissen der Mensch sich immer befinden mag, überall steht ihm der Heilquell der Sacramente offen, um aus ihnen Gnade und Kraft zu schöpfen für all sein Thun und Leiden. Und selbst wenn er in der Sünde das Leben der Gnade verloren hat, steht ihm noch im Sacramente der Buße neue Versöhnung offen, wenn er dieselbe sucht, und die Bedingungen erfüllt, an welche ihre Verwirklichung gebunden ist. Und, was das Maaß der Gnade voll macht, derjenige, welcher in seinem Opfer den Quell der Gnade und der Sacramente erschlossen hat, vereinigt sich in dem Sacramente des Altars selbst persönlich mit dem Menschen, damit der Mensch von nun an nicht mehr sich, sondern nur Christo selbst lebe, und so sein ganzes Leben gleichsam ein Christusleben werde, der Ehre Gottes, dem eigenen Heile und dem Heile anderer gänzlich hingeopfert und geweiht. Dieses Sacrament ist der Mittelpunct aller übrigen, alle sind sie durch dasselbe bedingt, und weisen wiederum auf es zurück, als auf ihren Zweck und ihre Vollendung. Da ist das Höchste, was Christus zu unserem Heile gethan hat, und darum findet denn auch das christliche Leben in diesem Sacramente wie seinen Mittel-, so auch seinen Ruhepunct. —

§. 128.

So haben wir denn den Gang der subjectiven Erlösung, die Mittel derselben, und die Art der Gestaltung des christlichen Lebens auf der Grundlage der Rechtfertigung und Heiligung betrachtet. Das Ziel dieser subjectiven Erlösung nun ist das ewige Leben, jene übernatürliche Seligkeit, die Gott allen jenen bereitet hat, die ihn lieben. — Aber nicht alle Menschen gelangen wirklich zu diesem Ziele, obgleich Christus für alle gestorben ist, und auf alle ohne Ausnahme der Strom der hinreichenden Gnade ausströmt zu dem Zwecke, um sie zum Heile zu führen. Der Grund hievon liegt zwar zunächst in der Freiheit des menschlichen Willens, welcher der ihm dargebotenen Gnade die Mitwirkung verweigert; zuhöchst jedoch liegt er in der göttlichen Prädestination. Die Erlösung ist ein freier Act Gottes, und darum ist es auch seiner Freiheit anheimgegeben, diejenigen auszuwählen, die nicht bloß der Früchte dieser Erlösung theilhaftig werden, sondern auch das Ziel derselben erreichen sollten. Diese Auserwählung ist gegeben in der Auswahl einer bestimmten Gnadenordnung von Seite Gottes. Gott sieht voraus, welche

Menschen in irgend einer möglichen Gnadenordnung das Heil erlangen, und welche desselben verlustig gehen werden; und indem er nun eine aus diesen möglichen Ordnungen auserwählt, prädestinirt er dadurch auch diejenigen zum Heile, von denen er voraussieht, daß sie in dieser Ordnung ihr Heil gewinnen werden. — Die Prädestination wäre somit nach dieser Auffassung nicht eine solche, welche der Voraussehung der Verdienste, die sich der Mensch mit und in der Gnade erwirbt, vorausginge, vielmehr prädestinirt hier Gott zuerst zur Gnade, und erst indem er das Mitwirken des einzelnen Menschen mit dieser Gnade voraussieht, prädestinirt er ihn auch zum Heile. Deßwegen hört sie, wenn man sie in der Einheit all ihrer Momente betrachtet, nicht auf, reine Gnade zu sein; denn die Gnade, wodurch sich der Mensch sein Heil verdient, ist ja selbst wiederum ein unverdientes Geschenk Gottes; und ebenso verhält es sich mit der Gnade der Beharrlichkeit. — Diese Prädestination also ist der höchste und letzte Grund der Seligkeit derjenigen, die zu dieser Seligkeit gelangen; aber dadurch wird weder ihre Freiheit beeinträchtigt, noch hört die Seligkeit auf, zugleich auch ihr eigenes Verdienst zu sein, weil sie eben mit der Gnade mitwirken müssen, um zu derselben zu gelangen. — Jene dagegen, welche nicht zur Seligkeit gelangen, gehen derselben nicht deßhalb verlustig, weil sie etwa von vorneherein dazu von Gott bestimmt wären, ohne und abgesehen von der Voraussehung des Bösen, das sie thun werden; vielmehr ist diese Voraussehung dem Reprobationsacte wesentlich vorausgesetzt, und darum wird auch durch die Reprobation nicht bloß die Freiheit des Menschen nicht aufgehoben, sondern es ist hier auch die Reprobation nicht die höchste und letzte Ursache der Verdammung gewisser Menschen, wie solches in umgekehrter Richtung bei der Prädestination der Fall ist: sondern hier ist umgekehrt die Reprobation erst die Folge der bösen Handlungen, wodurch der Einzelne sich diese Verwerfung verdient, sofern Gott nur in Folge der Voraussehung dieser bösen Handlungen das Urtheil der Reprobation über den Menschen fällen kann. — Weder die Prädestination noch um so weniger die Reprobation ist mithin eine schlechterdings absolute; beide lassen der menschlichen Freiheit vollen Spielraum, und gefährden das christliche Leben nicht im Geringsten, um so mehr, da Niemand ohne specielle Offenbarung wissen kann, ob er prädestinirt sei, und deßwegen überall so handeln muß, daß er sich des ewigen Heiles nicht unwürdig mache. Niemand soll in dieses Geheimniß, das Gott für sich allein zurückbehalten hat, einzudringen suchen, er soll sich damit bescheiden, daß Gott ein erbarmender, aber zugleich auch ein gerechter Gott sei, und demgemäß soll er sein Leben einrichten. —

Ist nun der Mensch in diesem Leben der Rechtfertigung und Heiligung in Christus theilhaftig geworden, und tritt seine Seele ohne schwere Schuld in's Jenseits hinüber, so geht sie dort unmittelbar nach dem Tode des Leibes entweder sogleich in ihre Seligkeit ein, die in der unmittelbaren Anschauung

Gottes im Lichte der Herrlichkeit, sowie in der Liebe der Einigung mit ihm gründet, ein, oder sie hat, falls sie in diesem Leben die zeitlichen Strafen, die nach der Tilgung der Sünde noch übrig bleiben, nicht vollkommen erstanden hat, oder aber noch mit geringeren Fehlern behaftet ist, eine reinigende Strafe im Jenseits zu gewärtigen, so daß sie erst dann, wenn die Zeit dieser Strafe abgelaufen ist, in die Seligkeit eingeht. Tritt sie aber mit einer schweren Schuld behaftet in's Jenseits hinüber, so verfällt sie auch sogleich der ewigen Strafe. — Allein dieser Zustand wird nicht ewig währen. Am Ende der Zeiten werden sich die Seelen auch wiederum mit ihren Leibern, die sie im Tode abgelegt haben, vereinigen, damit auch diese den Lohn oder die Strafe der Seelen theilen. Der Mensch als solcher, nicht die Seele allein, hat in diesem Leben das Gute oder das Böse gethan; der Mensch als solcher, nicht die Seele allein, muß also den Lohn oder die Strafe hiefür einärnten. Der Mensch als solcher, nicht die Seele allein ist, ist erlöst, und darum muß auch er als solcher die Frucht dieser Erlösung gewinnen; der Leib kann hievon nicht ausgeschlossen sein. Deßhalb wird denn, wie gesagt, am Ende der Zeiten auch der Leib wieder auferstehen, und sich mit der Seele vereinigen, um mit dieser entweder in den Himmel oder in die Hölle einzugehen. In den Auserwählten wird er in einem glorificirten Zustande sich befinden, in den Verworfenen dagegen wird er den Zustand der Seele selbst theilen. Auf die Auferstehung wird dann das allgemeine Gericht folgen, und nach diesem wird die ewige unwiderrufliche Scheidung eintreten zwischen Seligen und Verworfenen. Christus wird mit der Schaar der Auserwählten zum Vater zurückkehren, und Gott wird von nun an Alles in Allem sein. —

§. 129.

Die enge Verbindung, in welcher die einzelnen Momente der kirchlichen Gnadenlehre mit einander stehen, hat uns bisher nicht gestattet, eine Unterbrechung in ihrer Darstellung eintreten zu lassen, und auf den innern Character dieser Lehre zu reflectiren. Nun aber sei es uns gestattet, dieser Absicht Genüge zu leisten. Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß auch hier wiederum die kirchliche Lehre durchgehends die wahre Mitte hält zwischen den beiden Gegensätzen des Irrthums. Weisen wir jedoch dieses im Einzelnen nach, so haben wir gehört, daß der Idealismus die menschliche Freiheit unter der Wucht der göttlichen Gnade untergehen läßt, und das ganze Werk der subjectiven Erlösung ausschließlich dieser Gnade vindicirt, zu welcher sich der Mensch rein passiv verhält. Eben darum ist ihm auch die Prädestination eine schlechterdings absolute, und weil der Mensch das Böse ebensowenig frei thut, wie das Gute, so schreibt er auch der Reprobation diesen Character der Absolutheit zu. — Der empiristische Rationalismus dagegen beseitigt die Gnade gänzlich und läßt das Heil des Menschen schlechterdings und in jeder

Beziehung durch seine natürliche Freiheit allein bedingt sein, weßhalb er dann auch den Begriff der Prädestination entweder in seinem Inhalte abzuschwächen sucht, oder aber ihn gänzlich aufhebt. — Zwischen beiden Gegensätzen nun bewegt sich die kirchliche Lehre. Sie lehrt die Nothwendigkeit einer zuvorkommenden und mitwirkenden Gnade zum übernatürlich Guten, das allein in Beziehung zum Heile steht; aber sie läßt auch der Freiheit ihre Berechtigung, indem diese durch die Gnade nicht bloß nicht aufgehoben wird, sondern vielmehr mit dieser mitwirken muß, wenn jene wirksam sein und ihren Zweck erreichen soll. Gnade und Freiheit, Uebernatürliches und Natürliches miteinander und ineinander bedingen das Heil des Menschen. Und darum hält die kirchliche Lehre zwar entschieden an der Prädestination und Reprobation fest, aber sie faßt beide in der Art, daß sie keinen nöthigenden Einfluß auf das Thun und auf das Schicksal des Menschen ausüben, sondern vielmehr dessen Freiheit unangetastet lassen, und daher Seligkeit und Verwerfung als von dem Menschen selbst verdient sich darstellen. — Wenn ferner der idealistischen Theorie gemäß auch nach der Rechtfertigung und Heiligung noch das Böse im Menschen lebendig bleibt und aus ihm auch gar nicht ausgetilgt werden kann, weil sein ganzes natürliches Sein schlechterdings bös und teuflisch ist; — dagegen der empiristische Rationalismus die menschliche Freiheit nach der Rechtfertigung für fähig hält, alle und jede Sünde zu vermeiden und so als schlechterdings sündelos sich zu bewähren: so wird dagegen gemäß der kirchlichen Lehre in der Rechtfertigung und Heiligung durch die heiligmachende Gnade das Böse im Menschen gänzlich ausgetilgt, so daß keine Spur von ihm mehr übrig bleibt, und zugleich das Feuer eines andern übernatürlich-sittlichen Lebens in ihm entzündet, das zu einer immer höhern Stufe ideeller Heiligkeit und Vollkommenheit sich steigern kann und soll. Allein ungeachtet des übernatürlichen ethischen Lebensprincips in ihm läßt die christliche Lehre den Menschen doch auch nicht zu dem stolzen Bewußtsein absoluter Sündelosigkeit sich erheben; vielmehr schärft sie ihm ungeachtet der hohen Vorzüge, die sie ihm verleiht, dennoch immer und überall tiefe Demuth vor Gott ein, theils dadurch, daß sie ihm jede absolute Gewißheit darüber abspricht, ob er wirklich vor Gott gerechtfertigt sei, theils dadurch, daß sie ihn aufmerksam macht, wie er nicht bloß ohne besondere göttliche Gnade, die ihm Gott in keiner Weise schuldet, nicht auszuharren vermöge bis zum Ende, sondern auch ohne specielle Bevorrechtung von Seite Gottes, die er jedoch sich in keinem Falle selbst zusprechen darf, nie frei von aller Sünde sein könne. — Daß die christliche Lehre alle Verhältnisse des menschlichen Lebens durch die Gnade heiligt, während der Idealismus den äußern Menschen und sein Leben aller Gnade entblößt, und der empiristische Rationalismus, indem er die Gnade überhaupt negirt, das Nämliche thut, ist ebenfalls ein Punct, der hier nicht übersehen werden darf. — Was aber die Sacramente betrifft, so stehen sie in der kirchlichen Lehre allein in ihrem vollen Werthe und in ihrer vollen Bedeutung da, als die unerschöpflich

fließenden Quellen der göttlichen Gnade. Keiner der beiden Gegensätze des Irrthums weiß mit denselben etwas anzufangen. Der Idealismus muß sie entweder gänzlich negiren, oder aber zu bloßen, an sich leeren Symbolen herabsetzen, die durch sich selbst schlechterdings keine heiligende Kraft haben. Der Empirismus kann sie höchstens noch dazu gebrauchen, um in ihnen ein äußeres Band zu haben, welches die Glieder der Gemeinde zusammenhält, und an welchem sie sich gegenseitig erkennen. Besonders aber ist es das Sacrament der Eucharistie, welches sie mit aller Kraft in seiner wahren Bedeutung bekämpfen müssen, während dagegen die kirchliche Lehre in ihm gerade das höchste Geheimniß der göttlichen Liebe und das tiefste Element des christlichen Lebens erkennt. Nur wo der Strom der Sacramente fließt, da ist das Heil, und darum muß derjenige, welcher die Wohnung des Heils verläßt, vor Allem der Sacramente sich entledigen, wodurch er sich dann freilich außer allen Zusammenhang mit Christus, dem Spender des Heiles setzt. — Berücksichtigen wir endlich noch die Auferstehung des Fleisches, so haben wir schon gehört, daß der Idealismus sie entweder gänzlich negirt, oder aber den Leib in die Wesenheit der Seele selbst übergehen und so beide in Gott aufgehen läßt, während dagegen der Gegensatz der idealistischen Lehre, indem er die persönliche Unsterblichkeit der Seele außer dem Leibe vermöge seines Princips nicht aufrecht erhalten kann, das ganze Gewicht auf die Auferstehung legen, und auf sie die ganze Unsterblichkeitslehre, wenn er anders eine Unsterblichkeit noch annimmt, beschränken muß. Die christliche Lehre steht auch hier in der Mitte. Ihr ist die Seele auch außer dem Leibe persönlich unsterblich, und sie führt dieselbe auch sogleich nach dem Tode des Leibes in ihre Seligkeit ein, eine Seligkeit, die durch ihre dereinstige Verbindung mit dem Leibe, wenn auch extensiv, doch nicht intensiv erhöht wird, so daß also die Auferstehung des Fleisches nicht absolut nothwendig ist zur persönlichen Unsterblichkeit der Seele, sowie zu ihrer persönlichen Seligkeit. Allein sie läßt dennoch auch den Leib Theil nehmen an dem ewigen Leben der Seele, und zwar in der Weise, daß dadurch die Natur und Persönlichkeit des Menschen als solchen vollkommen wieder hergestellt wird, und darum der Leib nicht in die Natur der Seele übergeht, sondern in seiner ihm eigenthümlichen Natur bleibt, weßhalb denn auch beide in Einheit mit einander nicht in Gott sich auflösen, sondern in ihrer eigenen Substanzialität verbleiben und in dieser Weise ewig fortleben. —

Und so haben wir denn die christlich-speculative Lehre vom Menschen nach ihrem vollen Umfange zur Darstellung gebracht. Wir haben gesehen, wie sie mit unwandelbarer Consequenz mitten hindurch schreitet durch die Gegensätze, in denen der Irrthum sich bewegt, wie sie diese Gegensätze allseitig in sich versöhnt, und so auf allen Punkten sowohl deren Widerlegung ist, als als auch das Wahre in sich schließt, das dort freilich nur unter dem wüsten Zerrbilde des Irrthums verborgen liegt. Wir haben gesehen, wie ihre Lehr-

sätze, die noch nicht in das Gebiet des Mysteriums gehören, von den Principien der gesunden Vernunft schlechterdings gefordert sind, und wie auch diejenigen Principien, die bereits in das Gebiet des Mysteriums gehören, der gesunden Vernunft nicht nur nicht entgegen sind, sondern vielmehr mit ihr in vollem Einklange stehen. Da ist die volle Wahrheit, nicht ein Theil derselben. Alle einzelnen Grundsätze dieser Lehre hängen so innig mit einander zusammen, daß keiner von ihnen fehlen darf, ohne daß dadurch das Ganze gestört und gefährdet würde. Danken wir es dem Christenthum, das uns in den Stand gesetzt hat, aus dem Labyrinthe der Gegensätze herauszutreten und zu jener wahren Mitte uns zu erheben, auf welcher das Licht der Wahrheit in voller Klarheit und Ungetrübtheit leuchtet. Der Hochmuth und die Verdorbenheit des Herzens, die den Menschen aus dieser Mitte hinausdrängen, und ihn entweder in die nichtigen Nebelgebilde eines stolzen Idealismus sich verlieren, oder in den Schmutz eines rohen und gemeinen Materialismus versinken lassen, sind wahrhaft eine Sünde gegen den heiligen Geist. Möge Niemand, dem es um die Wahrheit ernstlich zu thun ist, sich dieser Sünde schuldig machen. Möge Niemand, der die Wahrheit wirklich liebt, den Menschen aus jener hohen und erhabenen Stellung, in welche ihn die christliche Lehre einsetzt, zu verdrängen suchen; er würde dadurch an dasjenige Hand anlegen, was ihm selbst, wie das Nächste, so auch das Theuerste ist, an sein eigenes Sein. — In der christlichen Lehre sind alle Bedürfnisse des Menschen befriedigt, der Mensch ist durch dieselbe in seinem eigenen Bewußtsein dasjenige geworden, was er wirklich ist und sein soll; das psychologische Problem ist vollständig gelöst; die Vernunft ist vollkommen befriedigt, und darum bleibt uns Nichts anderes mehr übrig, als ihr aus dem tiefsten Grunde unseres Herzens uns anzuschließen und sie als unser Panier zu erklären, unter welchem wir stets kämpfen werden. —

Schluß und Uebergang zum folgenden Abschnitte.

§. 130.

Am Schlusse dieser ganzen Darstellung angelangt, können wir es uns nicht versagen, auch noch einen Blick zu werfen auf das gegenseitige Verhältniß der Menschen zu einander, sofern dasselbe zum staatlichen Verhältniß sich ausbildet. Es ist dieses Verhältniß von hoher Wichtigkeit für die ganze Gestaltung des menschlichen Lebens, indem nach der Art und Weise, wie das staatliche Verhältniß aufgefaßt wird, auch die Stellung sich richtet, welche dem einzelnen Menschen gegenüber dem Ganzen der menschlichen Gesellschaft zugewiesen wird. Die Staatslehre steht daher mit der Lehre vom Menschen in so enger Verbindung, daß beide kaum von einander getrennt werden

können: und das ist denn auch der Grund, warum wir die Grundzüge derselben hier der speculativen Lehre vom Menschen noch hinzufügen müssen. — Aber weil beide Theorien in so engem Zusammenhange mit einander stehen, kann es uns schon von vorneherein klar sein, daß die Staatslehre ebenso und in der gleichen Weise, wie die speculative Anthropologie überhaupt, dreifach sich müsse gestalten können, je nachdem ihr das eine oder das andere der drei möglichen speculativen Principien zu Grunde gelegt wird. Eine Staatslehre, die auf dem idealistischen Standpunkte sich aufbaut, muß offenbar eine wesentlich andere sein, als diejenige, welche den christlichen Standpunkt zur Voraussetzung hat; und das Gleiche gilt auch von derjenigen, deren Grundlage der empiristische Realismus bildet. Diese dreifache, wesentlich verschiedene Gestaltung der Staatslehre haben wir also hier am Schlusse unserer allgemeinen Untersuchung noch in Kürze zur Darstellung zu bringen, und mit ihr wird das Ganze dieser Untersuchung zum Abschluß kommen. —

Wenden wir uns zunächst der idealistischen Staatslehre zu, so hat es sich uns früher gezeigt, daß der Idealismus den Accent überall auf das Allgemeine legt, und in Folge dessen wesentlich darauf ausgeht, dem Einzelnen als solchem seine Berechtigung zu entziehen, und ihm nur mehr in so ferne eine Bedeutung einzuräumen, als es eine Erscheinungsform oder ein Moment des Allgemeinen ist. Das Allgemeine ist hier das allein Herrschende, das Besondere und Einzelne verschwindet in den Umarmungen des Erstern und verflüchtigt sich in ihm. Eben darum hat in der idealistischen Lehre auch nur das Ideale einen wirklichen Werth; das Erfahrungsmäßige als solches ist gegenüber der Idee bedeutungslos, und indem es so alles Rechtes auf wirklichen Bestand entbehrt, trägt es in sich selbst nothwendig die Bestimmung, sich selbst aufzuheben, dem Idealen sich einzufügen, und ihm seinen eigenen Platz einzuräumen. —

Wendet man nun dieses allgemeine Princip im Besondern auf den Staat an, so sieht man leicht, daß folgerichtig auch in diesem Gebiete das Allgemeine ein derartiges Uebergewicht über das Einzelne in Anspruch nehmen müsse, daß dieses den selbstständigen Werth, den es als Einzelnes hat, allmählig gänzlich verliert und nur mehr als Moment des Allgemeinen noch irgend welche Geltung sich erhält. Das Allgemeine aber ist hier der Staat selbst, diese Ganzheit, im Gegensatze zu den besondern Staatsgliedern, die als Bestandtheile in dieser allgemeinen Ganzheit enthalten sind. Der Staat als solcher steht mithin in der Weise über allen einzelnen Staatsgliedern, wie das Ganze über den Theilen, aus denen es besteht, die Idee als solche über den Momenten, die ihren Inhalt constituiren: sie haben daher, wie diese Theile und Momente, nur in so ferne einen Werth und eine Bedeutung, als sie eben Glieder des Ganzen des Staates sind; für sich selbst sind sie rein bedeutungslos. Der Staat als solcher ist hier allein berechtigt; ihm gegenüber sind alle besondern Bestandtheile des Staatskörpers in so ferne rechtlos,

als sie nicht bloß den Anordnungen des Staates, seien sie von welcher Art immer, blindlings verbunden sind, sondern der Staat auch, wenn er es für sich als Ganzes zweckdienlich hält, ihnen ihre erworbenen Rechte zu seinem eigenen Besten zu schmälern und zu entziehen befugt ist. Das Staatsinteresse verschlingt hier gänzlich alle Sonderinteressen, und diese sind nur in so ferne und in so weit zuläßig, als sie das Staatsinteresse fördern. Vom Staat als solchem geht hier alles Leben und alle Bewegung aus, und nur so fern und so weit die Bewegung und das Leben, das in den besondern Gliedern oder Korporationen des Staatsganzen waltet, vom Staate ausgeht, ist es berechtigt. Selbstständige, freie Bewegung in diesen Gliedern oder Korporationen, die im Umfange des Staates sich befinden, ist schlechterdings unzuläßig; der Staat allein ist und thut Alles; ihm allein gehört die Freiheit an, und nur soweit er diese Freiheit seinen eigenen Staatsgliedern zugesteht, können diese auf sie Anspruch machen. Hier gibt es keine besondere Gesellschaft, die als solche selbstständig, und vom Staate wesentlich verschieden wäre; der Staat ist hier die alleinige Gesellschaft, alle anderweitigen Gesellschaften sind nur Momente dieser Einen Gesellschaft; die Begriffe von Gesellschaft und Staat decken sich gegenseitig und sind schlechterdings identisch. Und weil in der idealistischen Lehre, wie wir oben gehört haben, nicht bloß das Allgemeine das Einzelne, sondern eben deßhalb auch das Ideale das Empirische verschlingt und in sich aufgehen läßt, so darf nach dieser Lehre auch der Staat den empirischen Zustand, in welchem er sich etwa gegenwärtig vermöge seiner geschichtlichen Entwicklung befindet, nicht als berechtigt anerkennen, um auf der Grundlage desselben und dieser Grundlage entsprechend sich allmählig weiter fortzubilden; hier muß vielmehr eine allgemeine Staatsidee, eine allgemeine Staatsform, werde nun dieselbe wie immer aufgefaßt und bestimmt, ohne Rücksicht auf die besondern empirischen Verhältnisse der einzelnen Staaten allseitig durchgeführt werden, und wenn dadurch auch die heiligsten Rechte nach oben und unten verletzt oder aufgehoben werden. — So ist also ein unbedingter und unbeschränkter Staatsabsolutismus die nothwendige Folge des idealistischen Princips in seiner Anwendung auf die Staatslehre, ein Absolutismus, der um so unerträglicher ist, je mehr er Alles, was er unternimmt, der Sorge für das Gemeinwohl zuschreibt, während doch in Wahrheit das Motiv seines Thuns nur der schrankenloseste Staatsegoismus ist.

§. 131.

Es ist klar, daß eine solche Lehre in ihrer weitern Anwendung zu den weittragendsten Consequenzen führen müsse. Wenn der Staat als solcher der einzige Rechtsträger ist, und alle Rechte der einzelnen Glieder desselben nur in so ferne und in so weit Geltung haben, als er sie ihnen zu belassen und zu garantiren in seinem eigenen Interesse für gut findet: so muß dieß zuerst

und vor Allem vom Eigenthumsrechte gelten. Der Staat als solcher muß somit auch der alleinige Eigenthümer sein, so daß in Folge dessen alles Privateigenthum eigentlich Staatseigenthum ist und die Einzelnen in dieser Beziehung nur Nutznießer dessen sind, was ihnen der Staat zu eigen gegeben hat. Man sieht leicht, daß dieses Princip, wenn es allseitig und nach seiner vollen Tragweite in Anwendung gebracht wird, zum schrankenlosesten Socialismus sich ausgestalten müsse. Ist der Staat alleiniger Eigenthümer, so ist das Privateigenthum als solches ein Diebstahl, den der Einzelne am Ganzen begeht: und darum ist es Pflicht des Staates, da, wo dieser Diebstahl einmal allgemein geworden ist, Alles, was die Einzelnen widerrechtlich an sich gebracht haben, wieder an sich zu ziehen und es dann zu gleichen Theilen an seine eigenen Glieder auf's Neue zu vertheilen, so jedoch, daß er die Früchte ihrer Arbeit ihnen nun nicht mehr unmittelbar selbst überläßt, woraus unvermeidlich ein erneuerter Diebstahl erfolgen würde, sondern vielmehr diese unmittelbar für sich in Anspruch nimmt, um sie erst dann zu gleichen Theilen wieder unter die Arbeiter zu vertheilen. So ist der Staat zu einer allgemeinen Arbeits- und Versorgungsanstalt umgebildet, und wozu er vermöge der idealistischen Lehre werden soll, das ist er nun wirklich geworden: Alles in Allem. —

Noch mehr. — Wenn Staat und Gesellschaft schlechterdings identisch sind, und Nichts irgend welche Berechtigung in Anspruch nehmen kann, was nicht vom Staate als solchem ausgeht, so ist es leicht ersichtlich, daß der Staat, wie Eigenthum und Arbeit, so auch Religion und Cultus in seinen eigenen Bereich hineinziehen müsse, und keiner religiösen Anstalt eine selbstständige Berechtigung neben sich zugestehen könne. Die Religion muß vielmehr zu einem Departement des Staates herabsinken, und was man Kirche nennt, kann nun nur mehr als eine besondere Branche des Staatsorganismus sich darstellen, weßhalb sie auch keine andern Rechte und keine andern Freiheiten in Anspruch nehmen darf, als jene sind, die ihr der Staat zuzugestehen für gut findet. Der Staat kann in diesem Falle zwar die subjective religiöse Ueberzeugung Einzelner unangetastet lassen, weil dieses für seine Interessen gleichgültig ist, aber nicht so wird es mit der äußern religiösen Disciplin und in weiterer Folge mit den allgemeinen religiösen Dogmen sich verhalten, indem er folgerichtig zuletzt auch in diesem Gebiete das höchste Bestimmungsrecht sich zueignen muß. — Mit Religion und Cultus muß dann der Staat selbstverständlich auch die Erziehung und den Unterricht sich ausschließlich zueignen, denn er wäre ja nicht Alles in Allem, wenn er nicht auch zugleich allgemeine Erziehungs- und Unterrichtsanstalt wäre. Ihm muß es also zustehen, nicht bloß den Unterricht durch seine Vertreter zu ertheilen, sondern auch den Inhalt dieses Unterrichtes zu bestimmen; ihm muß es zustehen, die Erziehung zu leiten und die Art und Weise derselben vorzuschreiben; und wenn er zu den letzten Konsequenzen jenes Princips fortgehen will, das seiner

Thätigkeit unterliegt, so muß er zuletzt auch in das Heiligthum der Ehe sich eindrängen, die Selbstständigkeit der Familie als solcher aufheben und die ehelichen Verbindungen der Einzelnen von sich aus bestimmen und verknüpfen, und zwar bloß zu dem Zwecke, um dadurch für seine eigene Erhaltung und Fortdauer zu sorgen. Alles bis zu den zartesten Beziehungen hinab muß somit hier dem Staatsinteresse zum Opfer fallen und jede selbstständige Thätigkeit und Entwicklung muß als mit diesem Interesse unverträglich gänzlich beseitigt werden. —

§. 132.

Wir sind jedoch hiemit noch nicht beim Aeußersten angelangt. Da der Einzelne bei dieser Staatslehre nur in so fern und in so weit einen Werth und eine Bedeutung hat, als er Mitglied des Staates ist, und dessen Interessen dient: so ist es klar, daß in der practischen Anwendung dieses Princips denjenigen gegenüber, welche die Staatsgewalt in Händen haben, alle übrigen Glieder des Staates zu Sclaven werden müssen. Der Staat als solcher besitzt ausschließlich alles Recht; wer somit in concreto den Staat als solchen vertritt, wer also die Gewalt im Staate in Händen hat, dem eignet auch ausschließlich alles Recht; alle übrigen sind ihm gegenüber rechtlos und sind ihm in absoluter Knechtschaft unterworfen, mit Einem Worte: sie sind Sclaven. Wer dieser Träger der Gewalt im Staate sei, ob er Einer, oder ob es mehrere seien, die durch den Vorrang der Geburt oder durch anderweitige Ursachen dazu gelangt sind, ist an sich ganz gleichgültig; sie sind eben die Despoten, und die anderen, welche unter ihrer Gewalt stehen, sind ihre Sclaven. Und da dieses Verhältniß im Staate ein nothwendiges und unvermeidliches ist: so liegt es nahe, den Unterschied zwischen Freien und Sclaven als einen natürlichen und ursprünglichen zu bezeichnen und so den Grund dieses Unterschiedes in das Wesen der respectiven Menschen selbst zu setzen. In der Sclaverei muß also zuletzt die idealistische Staatslehre auslaufen, wenn ihr Princip nach seinem vollen Inhalte und nach seiner ganzen Tragweite zur Anwendung gebracht wird.

Sehen wir jedoch von der practischen Anwendung des idealistischen Staatsprincips ab und wenden wir uns wiederum diesem selbst zu, so steigert sich hier der Staatsabsolutismus in weiterer Folge zuletzt bis zur Staatsvergötterung. In der idealistischen Lehre ist das Ideale und Allgemeine, welches das Empirische und Einzelne verdrängt, das Göttliche selbst. Gott ist die höchste Allgemeinheit, die Idee der Ideen, und er ist es, welcher in die Besonderheiten und Einzelheiten der empirischen Welt sich gleichsam dirimirt, um durch diese Diremtion hindurch im Menschen zum Selbstbewußtsein zu gelangen. Und deshalb ist denn auch der Staat eine Durchgangsstufe in der Selbsterhebung Gottes zum Selbstbewußtsein. Der Staat ist darum

Gott selbst auf der Entwicklungsstufe des objectiven Geistes. Der Staat ist der wirkliche Gott in der Welt, seine Gewalt ist unmittelbar göttliche Gewalt, sein Wille unmittelbar göttlicher Wille. Sich dem Staate als solchem willenlos hingeben, ist höchste religiöse Pflicht. —

Mit dieser Vergötterung des Staates ist nun offenbar das Aeußerste erreicht, was auf dieser Linie erreicht werden kann. Allein ebendeßhalb schlägt die idealistische Staatslehre auf diesem Punkte unmittelbar in ihren Gegensatz um. Während nämlich der Staat als solcher vergöttert wird, wird der höchste Träger der Staatsgewalt, der Fürst, zum bloßen Organ des allgemeinen Staatswillens, der in den Vertretern dieses Staates sich ausspricht, herabgesetzt; er hat zu den Beschlüssen dieser Vertreter bloß sein „Ja" hinzuzufügen: weiter steht ihm kein Recht zu. Er ist die Spitze der Staatspyramide, sonst aber Nichts. Der absolute Wille hat seinen Sitz im Staate selbst, der Fürst hat ihn bloß als solchen auszusprechen und kann und darf dieses Aussprechen nicht verweigern. So ist er im vollsten Sinne des Wortes der bloße Diener des ihm, wie allen übrigen einzelnen Staatsgliedern als absolut gegenüberstehenden Staates, und es bedarf nun alles Aufwandes aus der christlichen Lehre erborgter, auszeichnender Eigenschaften, um dadurch, daß sie dem Fürsten beigelegt werden, jene Folgerungen zu verhindern, die sich aus den gegebenen Prämissen unmittelbar darbieten, und die für die Fürsten und Könige keineswegs günstig sich bewähren würden. —

§. 133.

Dieß führt uns denn nun unmittelbar zu jener Staatstheorie hinüber, welche auf der Grundlage des dem idealistischen entgegengesetzten Princips sich folgerichtig aufbauen muß. Wenn der Idealismus überall ausschließlich der Idee sich zuwendet, und über dem Idealen das Empirische verschwinden läßt, so wissen wir, daß der empiristische Realismus umgekehrt bloß dem Empirischen und Materiellen eine Bedeutung beilegt und das Ideale gänzlich von sich weist. Diesen Character muß daher auch die Staatslehre, die auf dieser Grundlage erwächst, in sich tragen. Der Staat kann hier nicht nach einer Idee synthetisch construirt, er muß vielmehr von rein empiristischem Gesichtspunkte aus betrachtet werden. Ebenso wissen wir, daß der Empirismus dem Allgemeinen wesentlich abgeneigt ist, und daß in seinen Augen nur das Einzelne wahren und wirklichen Werth für sich in Anspruch nehmen kann. Und daraus folgt wiederum von selbst, daß er in der Construirung des Staates nicht vom Allgemeinen, sondern zunächst nur vom Einzelnen ausgehen könne, weil nur dieses ihm eine feste Grundlage für seine Inductionen darbietet. Darin also muß der principielle Unterschied bestehen zwischen der idealistischen Staatslehre und derjenigen, die uns gegenwärtig zur Behandlung vorliegt: und wir wollen sehen, wie sich diese letztere auf der Grundlage der erwähnten Voraussetzung gestalten könne und müsse. —

Wenn der empiristische Materialismus Gott zur blinden Weltsubstanz herabsetzt, die aus sich die verschiedenen Weltdinge hervortreibt, um endlich in dem höchsten Naturwesen, im Menschen, zum Selbstbewußtsein zu gelangen, so ist es klar, daß der Mensch, wie er gleich dem Thiere aus dem Schooße der Natur hervorgeht, in diesem seinem ursprünglichen Dasein ein absolut recht- und gesellschaftsloses Wesen ist. Der Mensch unterscheidet sich in nichts wesentlich vom Thiere und den noch unter dem Thiere stehenden Naturwesen; es findet zwischen ihnen bloß ein gradueller Unterschied statt, und wie daher die Thiere ohne Recht und ohne geordnete gesellschaftliche Verbindung leben, so ist das Gleiche auch bei den Menschen ursprünglich der Fall gewesen. Der Mensch steht von Natur aus weder in einem gesellschaftlichen Verhältnisse zu andern seines Gleichen, noch unterliegt er einem andern Gesetze, als dem seiner Triebe und Leidenschaften. Ihm ist daher von Natur aus Alles gestattet, wornach ihn gelüstet, sein Recht reicht so weit, als seine Gewalt. — So ist also die Grundvoraussetzung des empiristischen Materialismus eine allseitige atomistische Zerstücklung des menschlichen Geschlechtes, eine Masse von Einzelheiten ohne Zusammenhang und Einheit. —

Allein in einem solchen recht- und gesellschaftslosen Zustande können die Menschen nicht bleiben, theils wegen der absoluten Gefahr und Unsicherheit, in welcher der Einzelne den andern seines Gleichen gegenüber sich befindet, theils wegen der fortschreitenden Zunahme der Bedürfnisse der Einzelnen, denen sie allein abzuhelfen nicht mehr im Stande sind. Sie vereinigen sich daher mittelst eines Vertrages zu einem Ganzen mit einander, um dadurch einerseits allgemeine Sicherheit zu erzielen, und andererseits die Befriedigung der Bedürfnisse der Einzelnen allseitig zu sichern. In diesem Vertrage gibt jeder Einzelne sein absolutes Recht auf und trägt dasselbe an die Gesammtheit über, der er sich unterwirft. Es tritt somit an die Stelle des particulären Wollens der Einzelnen der allgemeine Wille der Gesammtheit, und dieser wird nun die regelnde Norm für die Thätigkeit aller einzelnen Glieder des Ganzen. Er spricht sich aus in der Majorität des Volkes. So entsteht aus dem Chaos der ursprünglichen Vereinzelnung der Menschen die Gesellschaft, und diese Gesellschaft ist der Staat. Beide Begriffe fallen schlechterdings zusammen. — Die Entstehung dieses Staates ist zugleich auch der Ursprung des Rechtes, in dem erst jetzt die Menschen, die vorher schlechthin rechtlos waren, in rechtliche Verhältnisse zu einander treten: und insbesonders ist es auch das Eigenthum, welches erst in dem Staate und mit demselben aus der Unordnung des ursprünglichen Kommunismus auftaucht und sich consolidirt. —

§. 134.

Um nun aber den allgemeinen Willen des Volkes zur Ausführung zu bringen, ist auch eine Regierungsgewalt nothwendig, und darum ist der Staat erst dann vollendet, wenn auch eine executive Behörde eingesetzt ist, welche

den Gesetzen des Volkswillens Achtung verschafft und dasjenige executirt, was vom Volke beschlossen wird. Diese executive Behörde kann nur vom Volke selbst eingesetzt werden, und es leitet sich daher auch alle Gewalt, die sie besitzt, vom Volke allein ab. Das Volk setzt als Souverain die Regierung ein, und gibt ihr jene Gewalt, die sie nothwendig hat, um die Zwecke zu erfüllen, zu deren Realisirung sie aufgestellt ist. Der Fürst also, welcher an der Spitze des Staates steht, ist Nichts weiter, als der Beamtete des Volkes; er ist nicht der Souverain, sondern nur der Diener des Souverains, er besitzt keine Gewalt, die er nicht vom Volke hätte, und darum steht es immer in der Macht des Volkes, ihn seiner Gewalt wieder zu entkleiden, und dasjenige zu schmälern oder gänzlich zurückzunehmen, was es ihm übertragen hat. —

Das Ziel aber, welches sowohl der Souverain in seiner Gesetzgebung, als auch die Regierungsgewalt in der Ausführung dieser Gesetze verfolgt, kann offenbar kein anderes sein, als die Erhaltung der Gesammtheit als solcher, und die möglichste Förderung des Gesammtwohles; — und in der Verwirklichung dieses Zweckes ist keine der beiden Mächte an ein höheres sittliches Gesetz gebunden, weil ja Recht, Sitte und Gesetz erst in Folge des Zusammentrittes der Menschen zur staatlichen Gesellschaft entstehen. Wenn mithin auch Einzelne durch die Verfügungen des Souverains oder der Staatsgewalt in ihren Rechten beeinträchtigt werden, so ist dieses dennoch keine Rechtsverletzung; denn einerseits haben die Einzelnen dadurch, daß sie sich zum Staate verbunden, diesem schon die Befugniß dazu gegeben, so daß sie also mit ihrem Willen im Nachtheile sind; und andererseits steht die Gesammtheit als solche über den Einzelnen, und wie der Einzelne erst durch sie alle seine Rechte erhält, so überwiegt auch ihr Recht und ihr Interesse immer über die Rechte und Interessen der Einzelnen, und die letztern müssen dem erstern zum Opfer fallen, so bald hieraus ein Vortheil für das Ganze erwächst. —

So stellt sich uns denn hier der Democratismus und das Princip der Volkssouverainetät als allgemeine Grundlage der gesammten Staatslehre dar, und wir sehen, wie diese letztere auf jener Grundlage sich gestaltet. Es liegt der Bildung des Staates und seiner Organisation hier schlechterdings keine Idee unter; beides ist nur das Resultat einer rein empirischen Nothwendigkeit, die ebenso im letzten Stadium in der allgemeinen, blinden Naturnothwendigkeit gründet, wie die Entstehung des einzelnen Menschen. Und wie das ganze Universum mit allen Wesen, die in ihm sich vorfinden, nur aus der verschiedenfachen Kombination der materiellen Atome entsteht: so leitet sich hier auch die Entstehung des Staates aus einem solchen zufälligen Zusammengehen einer Mehrheit von einzelnen Menschen ab, die durch kein anderes Band an einander gekettet und einander gegenseitig verpflichtet sind, als durch das eines willkürlichen Vertrages, den sie selbst unter einander abschließen. Alles entsteht hier von unten herauf und kann nur in dieser Weise entstehen, weil eben der Materialismus jede Möglichkeit der Trans-

cendenz eines Seins über die Materie in Abrede stellt, und daher Alles und Jedes aus den Tiefen der Materie hervortauchen lassen muß. Ebenso verhält es sich darum auch mit der Staatsgewalt. Wie diese Gewalt selbst nur aus dem Volke sich ableiten kann, so ist ebendeßhalb auch der Fürst in jeder Beziehung nur eine Schöpfung des Volkes. Das Volk, d. i. die einzelnen Glieder des Staates, sind somit hier der Mittelpunkt, um welchen sich Alles dreht; sie sind im Vollbesitze der Gewalt, ihrer Willkür muß sich Alles fügen, selbst diejenigen, durch welche sie regiert werden. Wenn daher in der idealistischen Staatslehre die einzelnen Glieder der staatlichen Gesammtheit ohne alle und jede Selbstständigkeit sind, und der Gewalt des Staates als solchen, wie sie von den Vertretern des Staates ausgeübt wird, willenslos unterliegen: so fällt dagegen hier umgekehrt der Schwerpunkt der Gewalt auf die einzelnen Staatsbürger; in ihrer Hand liegt alle Macht, und die Regierung ist nur ein Werkzeug in der Hand des Volk-Souverains, ohne alle Freiheit und Selbstständigkeit, willenlos den Einflüssen und Anforderungen dieses großen Haufens hingegeben, der mit ihr nach Belieben zu schalten befugt ist. An die Stelle des unbeschränkten Staatsabsolutismus ist hier die unbeschränkte Willkürherrschaft der Masse getreten, und wenn in der idealistischen Staatstheorie diese Masse von den Gewalthabern in die Bande einer unbedingten Knechtschaft geschlagen ist: so befreit sie sich in der materialistischen Staatslehre von dieser Knechtschaft zu einer schrankenlosen Freiheit und schlägt dafür seine eigenen Gewalthaber in Fesseln. Hier wie dort ist jedoch überall von keinem höhern sittlichen Gesetze die Rede, das über den beiden Parteien stünde und eine höhere Norm für ihr Thun bilden könnte. Das eigene Interesse ist überall, wie das letzte Motiv, so auch die höchste Regel aller staatlichen Thätigkeit. —

§. 135.

Wie aber der idealistische Staatsabsolutismus, auf seiner höchsten Spitze angelangt, unmittelbar in seinen Gegensatz umschlägt, indem er den an der Spitze des staatlichen Organismus stehenden Fürsten zu einem bloßen Organ des Staatswillens, der zugleich göttlicher Wille ist, herabgesetzt, und ihm ausschließlich nur die Funktion des „Jasagens" zuweist: so geht ebenso auch der materialistische Demokratismus auf seiner äußersten Entwicklungsstufe wiederum in das andere Extrem über, und nimmt alle jene Momente in sich auf, welche an und für sich zunächst nur dem idealistischen Staatsabsolutismus angehören. Wenn der allgemeine Volkswille, der als das ausschließliche, gesetzgebende Princip dasteht, und in dieser Gesetzgebung an kein höheres Gesetz gebunden ist, in der Majorität des Volkes sich ausspricht, so sieht man leicht, daß die Minorität gänzlich unter der despotischen Gewalt dieser Majorität steht, und derselben willenlos gehorchen muß. Ist hiemit bereits der Absolutismus in

den demokratischen Staat eingedrungen, so muß derselbe sich noch mehr steigern, wenn man bedenkt, daß auch in diesem Staate, wie wir bereits erwähnt haben, die Gesammtheit des Volkes faktisch der einzige Rechtsträger ist, dem die Einzelnen als völlig rechtlos gegenüberstehen. Denn gerade darin besteht ja der ursprüngliche Vertrag, welcher der Entstehung des Staates zu Grunde liegt, daß alle Einzelnen ihre ursprüngliche Selbstständigkeit aufgeben, und sich der Gesammtheit als solcher unbedingt unterwerfen. Der einzige Unterschied zwischen dem idealistischen und materialistischen Staatsprincip besteht mithin in dieser Beziehung nur darin, daß dort die Einzelnen gegenüber den Trägern des Staatswillens und der Staatsgewalt, hier aber gegenüber der Gesammtheit der Einzelnen, die den Staatskörper bilden, als rechtlos dastehen. So ist also auch hier die Gesammtheit des Volkes, dieser Volk-Souverän, der ausschließliche Eigenthümer, und indem in Folge dessen alle Einzelnen nur von ihm ihren Besitz haben, ist er jederzeit befugt, denselben wieder für sich zurückzunehmen, wenn es ihm in seinem eigenen Interesse für gut dünkt. Ja, wenn er folgerichtig die ihm zustehende Gewalt zur Geltung bringt, so wird er ebenso, wie der idealistisch construirte Staat erst dann sein wahres Ziel erreicht haben, wenn er die Eigenthumsverhältnisse vollkommen socialistisch gestaltet hat. Denn auch hier ist das Privateigenthum als solches ein Diebstahl, der an der Gesammtheit des Volkes verübt worden, und darum liegt es auch hier dem Volkssouverän ob, diesen Diebstahl zu beseitigen, und durch eine socialistische Vertheilung des Besitzes und der Arbeit gegen eine künftige Wiederholung desselben Vorsorge zu treffen. — Indem ferner auch hier, wie in der idealistischen Staatslehre, die Begriffe von Staat und Gesellschaft schlechterdings zusammenfallen: so muß folgerichtig auch hier der Staat alle möglichen Functionen an sich nehmen, und hievon kann Religion, Erziehung und Unterricht keine Ausnahme machen. Der Staat mit seinem Volkssouverän muß demnach auch hier zuletzt Alles in Allem werden; er kann weder eine Kirche, noch eine andere in ihrem Innern selbstständige Corporation in seinem Schooße dulden; er kann keine individuelle oder corporative Freiheit anerkennen, alles Leben und alle Bewegung muß von ihm ausgehen, und kann nur dann eine berechtigte sein, wenn sie von ihm ausgeht. Die Gesammtheit des Volkes ist Alles, der Einzelne Nichts. Und weil doch zuletzt dasjenige, was Volk genannt wird, auf bestimmte Klassen beschränkt werden muß, indem sonst die praktische Ausführung des demokratischen Princips absolut unmöglich sein würde, so müssen im demokratischen ebenso, wie im absoluten Staate, die übrigen Staatsglieder, die nicht zu jenen bevorrechteten Klassen gehören, auf die Stufe der Sklaverei herabsinken, womit in dieser Sphäre das Princip der absoluten Rechtlosigkeit der Einzelnen zur vollen Anwendung gebracht ist. —

Hieraus ist ersichtlich, daß die empiristisch-materialistische Staatslehre zwar die Volkssouveränetät zum Principe erhebt, und hiemit einer zügellosen

Freiheit der Masse die Thüre öffnet: daß sie jedoch in der weitern Ausführung und praktischen Anwendung dieses ihres Principes selbst wiederum in den starrsten Absolutismus sich verliert, der hier um so widerlicher ist, als er nicht, wie in der idealistischen Staatslehre, offen hervortritt, sondern vielmehr unter der Devise der Volksfreiheit sich verbirgt, und daher alle seine Maßregeln und Unternehmungen im Namen der Freiheit ausführt, während sie doch in Wahrheit nur die tiefste Knechtschaft verrathen. Und so sind die letzten Resultate dieser Staatslehre ganz die nämlichen, wie wir sie oben auf dem entgegengesetzten Standpunkte gewonnen haben, wenn auch beiderseits der Ausgangspunkt ein verschiedener ist. Die Extreme berühren sich überall.

§. 136.

In der Mitte zwischen diesen beiden Gegensätzen bewegt sich denn endlich die christliche Staatslehre, und unsere Aufgabe erheischt es, daß wir auch sie nach ihren hauptsächlichsten speculativen Grundsätzen hier unserer Betrachtung unterziehen. Wir haben gehört, daß der christliche Standpunkt im Gegensatz zu den speculativen Gegensätzen vorzugsweise dadurch sich charakterisirt, daß er dem Idealen und Empirischen, dem Allgemeinen und Einzelnen zugleich die ihnen entsprechende Berechtigung gewährt, und keines von beiden durch das andere verdrängt werden läßt. Beiden wird auf diesem Standpunkte jene Stellung zugewiesen, die ihnen gebührt; dasjenige, was sonst als Gegensatz gedacht worden, ist hier der Gegensätzlichkeit enthoben und zur gegenseitigen Versöhnung gebracht. Was daher im Allgemeinen gilt, muß auch in der Staatslehre seine Anwendung finden, und wenn die beiden vorausgehenden Staatstheorien als absolute Gegensätze sich darstellen, so muß in der christlichen Staatslehre die Einheit beider zum Vorschein treten. —

Nach den Grundsätzen der christlich-speculativen Lehre ist der einzelne Mensch ein in sich selbstständiges Wesen, indem er als solcher von Gott geschaffen und zu einer ewigen Glückseligkeit bestimmt ist. Er hat somit seine wesentliche Bedeutung für sich, und erlangt dieselbe nicht erst dadurch, daß er Mitglied einer staatlichen Gemeinschaft wird. Das Individuum als solches ist zu einem ewigen Dasein bestimmt, nicht irgend welche irdisch-weltliche Gemeinschaft, und darum kann auch das Individuum nicht wegen der gesellschaftlichen Einrichtungen da sein, vielmehr muß das gegentheilige Verhältniß stattfinden. Der Mensch ist ferners als individuelles Wesen von Natur aus auch ein sittliches Wesen; das sittliche Gesetz liegt in seiner Idee selbst, und darum muß es ihm der göttliche Wille in dem Augenblick zur Erfüllung auflegen, wo er ins Dasein tritt. Als absolut gesetzloses Wesen ist der Mensch auf dem christlichen Standpunkte gar nicht denkbar. Und wenn der Mensch von dem ersten Augenblicke seines Daseins an unter dem sittlichen Gesetze steht, so ist darunter dieses Gesetz in seiner ganzen Aus-

dehnung zu verstehen, ohne daß hiebei irgend welche Ausnahme stattfinden könnte. Der Mensch als Einzelner ist ja nur zu dem Zwecke geschaffen, damit er seine ewige Bestimmung erreiche: und da das sittliche Gesetz hiezu das nothwendige Medium ist, so muß er nothwendig in dem Augenblicke unter die Herrschaft desselben treten, als er zum Dasein gelangt. —

Gilt dieses vom Menschen als Einzelnem, so unterliegt es aber andererseits auch wiederum keinem Zweifel, daß Gott die Menschen, indem er sie schafft, nicht für sich allein hinstellen könne, ohne zugleich auch die gegenseitige Verbindung derselben mit einander zu wollen. Sind sie ja doch alle Einer Natur und sämmtlich zu Einem höchsten Ziele hingeordnet: wie sollte ihnen daher ein getrenntes Dasein angemessen sein! Und wenn sie alle unter Einem sittlichen Gesetze stehen, und in der Sprache sich gegenseitig mitzutheilen vermögen, so kann es nicht mehr ungewiß sein, welches die Absicht war, die Gott in der Schöpfung des Menschengeschlechtes leitete. Er hat gewollt, daß die einzelnen Menschen nicht als Einzelne, getrennt von allen übrigen leben sollten, sondern daß vielmehr alle in gesellschaftlicher Verbindung dem Ziele ihres Daseins zugingen. Und darum hat er denn auch die Menschen in ihren zeitlichen und ewigen Interessen gegenseitig auf einander angewiesen, sofern sie dieselben nur durch gegenseitige Unterstützung zu wahren und zu fördern vermögen, und außerdem in das Herz des Menschen einen unbesiegbaren Drang nach gesellschaftlicher Verbindung mit andern eingepflanzt, so daß man also mit vollem Rechte den Satz aufstellen kann und muß, daß der Mensch von Natur aus ein gesellschaftliches Wesen sei. Hat somit der Mensch seinen wesentlichen Werth für sich allein, so ist er deßungeachtet anderseits wiederum wesentlich ein Glied der menschlichen Gesellschaft, indem er von Natur aus zur gesellschaftlichen Verbindung mit andern seines Gleichen bestimmt ist. —

§. 137.

Soll aber die menschliche Gesellschaft in ihrem Bestande ermöglicht und gesichert sein, so müssen die wechselseitigen Verhältnisse der Glieder dieser Gesellschaft zu einander durch bestimmte Rechte und Pflichten bestimmt und geregelt sein; denn wäre dieses nicht der Fall, dann müßte im Schooße der menschlichen Gesellschaft eine chaotische Unordnung entstehen, die die Gesellschaft selbst wieder aufheben und für alle Fälle unmöglich machen würde. Rechte und Pflichten sind somit der allgemeinen menschlichen Gesellschaft wesentlich, und da Gott selbst es ist, welcher diese Gesellschaft in der Schöpfung des Menschengeschlechtes gewollt und angeordnet hat, so müssen auch diese in ihrem Wesen gelegenen Rechte und Pflichten zuhöchst von ihm selbst ausgehen und in ihm ihren Grund haben. Gott selbst ist es also, welcher jene natürlichen Rechte und Pflichten, wodurch die gegenseitigen Verhältnisse der

Einzelnen zu einander in der Gesellschaft geregelt, und so diese selbst möglich gemacht wird, in die Herzen der Menschen eingegraben hat, weßhalb sie denn den Menschen auch ebenso im Gewissen verpflichten, wie das sittliche Gesetz überhaupt. Wie dieses inhaltlich in der Idee des Menschen selbst gelegen ist, während dann dieser Inhalt durch den göttlichen Willen dem Menschen als Gesetz vorgeschrieben wird, ebenso verhält es sich auch mit jenen natürlichen Rechtsgesetzen, die die gesellschaftlichen Rechte und Pflichten bedingen und begründen. Und wie das natürliche Sittengesetz den Menschen vom ersten Augenblicke seines Daseins beherrscht, und derselbe nie als außer dem Bereiche desselben stehend gedacht werden kann, so ist er auch ebenso nothwendig und unveräußerlich den natürlichen Rechtsgesetzen unterworfen, und kann ebenso wenig je als schlechthin rechtlos, wie als gänzlich gesellschaftslos betrachtet werden. —

Zu diesen natürlichen, in der Idee des Menschen selbst liegenden, und daher unmittelbar von Gott ausgehenden Rechten gehört denn nun auch vorzugsweise das Eigenthumsrecht, d. i. das Recht, bestimmte Objecte ohne Beeinträchtigung der Rechte anderer in der Weise in seinen Besitz zu bringen, daß man sie beliebig zu einem selbstgewählten Zwecke zu gebrauchen, und jeden andern von dem gleichen Besitze und Gebrauche auszuschließen befugt ist. Dieses Recht ist zur Ermöglichung und zum Bestande der menschlichen Gesellschaft überhaupt schlechterdings nothwendig; denn ist dieses Recht nicht zugleich mit dem Menschen und mit der menschlichen Gesellschaft gesetzt, so ist der ursprüngliche Zustand der Menschheit ein Krieg aller gegen alle, somit kein gesellschaftlicher. Und doch ist, wie wir gesehen haben, die Gesellschaft ein Moment in der Idee des menschlichen Geschlechtes. Das Eigenthumsrecht ist mithin ein im Wesen der menschlichen Gesellschaft selbst gründendes, also natürliches und darum göttliches Recht; es entsteht nicht erst mit dem Staate und durch denselben; es existirt vielmehr vor dem Staate und ohne den Staat. —

Es hat sich also im Bisherigen gezeigt, daß der Mensch als Individuum einen selbstständigen Werth und eine selbstständige Bedeutung hat, daß er aber auch wesentlich ein gesellschaftliches Wesen, und weil eine Gesellschaft ohne bestimmte Rechtsverhältnisse nicht möglich ist, von Natur aus auch dem Rechte unterworfen ist. So sehen wir schon auf dieser Linie das Einzelne mit dem Allgemeinen versöhnt und ausgeglichen. Als das Einzelne stellt sich uns hier dar der individuelle Mensch, als das Allgemeine die Gesellschaft. Das Individuum bedarf des Allgemeinen, d. i. der Gesellschaft, zu seiner eigenen Existenz und zu seiner eigenen Erhaltung; die Gesellschaft oder das Allgemeine selbst ist jedoch nur wegen des Individuums. Das Individuum ist den Rechtsverhältnissen, die in der Gesellschaft obwalten, unterworfen, muß die Rechte anderer achten, zur Erhaltung des Ganzen mitwirken, und eigene Vortheile opfern, wenn dieß die Interessen des Ganzen oder der Gesell-

schaft erheischen. Dafür gereicht aber dann die gesellschaftliche Ordnung und das Interesse des Ganzen zuletzt doch nur ihm wieder zum Vortheil und zum Guten; die gesellschaftlichen Verhältnisse, so beschränkend sie auch für den Einzelnen sein mögen, haben doch nur den Zweck, dem Einzelnen die Erreichung seiner ewigen Bestimmung und die Förderung seiner zeitlichen Interessen zu ermöglichen, zu erleichtern und zu fördern; der Einzelne ist nicht wegen der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft wegen des Einzelnen da. Einzelnes und Allgemeines sind somit hier in ein solches Verhältniß zu einander gesetzt, in welchem sie einander gegenseitig tragen und bedingen, jedoch so, daß zuletzt doch das Allgemeine in dem Einzelnen seinen Ziel- und Ruhepunkt findet. —

§. 138.

Im Schooße dieses großen Ganzen der menschlichen Gesellschaft können und müssen sich nun aber verschiedene Gesellschaften bilden, die als solche besondere Zwecke des menschlichen Daseins verfolgen. Die manigfaltigen Angelegenheiten und Bedürfnisse des menschlichen Geschlechtes erfordern es, daß im Schooße der allgemeinen menschlichen Gesellschaft für bestimmte Zwecke eigene, besondere Gesellschaften bestehen, die gerade jene Angelegenheit, wegen der sie gegründet sind, ausschließlich zum Zweck haben, und denen daher die Verwirklichung dieses Zweckes allein mit Ausschluß aller übrigen Zwecke als Aufgabe obliegt. Und zu diesen besondern Gesellschaften gehört denn auch der Staat. —

Wenn man nämlich den Zustand berücksichtigt, in welchem das Menschengeschlecht gegenwärtig sich befindet, so stellen die Rechte, welche mit dem Menschen und mit der menschlichen Gesellschaft zugleich gesetzt sind, gewisse Forderungen, die nothwendig erfüllt werden müssen, wenn ihr Bestand nicht illusorisch werden und in Folge dessen die Menschheit in einen Zustand versinken soll, der dem Zustande absoluter Rechtlosigkeit nahe kömmt. Und diese Forderung geht dahin, daß sie gegen mögliche Verletzung geschützt, und daß, im Falle sie doch verletzt worden sind, der Verletzer nach Verdienst bestraft und so das geschehene Unrecht wieder ausgeglichen werde. Schutz des Rechtes gegen mögliche Verletzung und Handhabung der Gerechtigkeit im Falle einer geschehenen Verletzung: — das sind hienach die wesentlichen Forderungen des Rechtes selbst. Ist diesen beiden Forderungen nicht genügt, so ist die Herrschaft des Rechtes gegenüber den entgegenstehenden Bestrebungen der Menschen nicht gesichert; es muß daher in Bälde seine Herrschaft verlieren, und damit muß die menschliche Gesellschaft in das Chaos der Unordnung versinken. Hieraus folgt nun von selbst, daß von allen menschlichen Rechten wiederum ein höheres Recht vorausgesetzt ist, nämlich das Recht, die Rechte aller zu schützen und die Gerechtigkeit zu handhaben. Und dieses Recht

kann offenbar ursprünglich nicht Recht eines Menschen sein, weil alle Menschen als solche gleicher Natur und darum auch gleicher ursprünglicher Rechte sind. Es kann dieses Recht nur göttliches Recht sein; denn Gott allein steht über allen menschlichen Rechten; er allein hat den Menschen, die Gesellschaft und das Recht gegründet, und nur ihm kann also ursprünglich die Befugniß eigen sein, das Recht zu schützen und die Gerechtigkeit zu handhaben.

Soll jedoch dieses an sich göttliche Recht in concreto wirklich ausgeübt werden, so wie es der Natur, des Menschen und der menschlichen Gesellschaft angemessen ist: so ist dieses nach dem ordentlichen Gang der göttlichen Vorsehung nur dadurch möglich, daß durch eben diese göttliche Vorsehung eine Gesammtheit von Menschen zu einer besondern Gesellschaft vereinigt und an die Spitze dieser Gesellschaft wiederum durch die göttliche Vorsehung ein Herrscher gestellt werde, der als Stellvertreter und im Namen Gottes jenes göttliche Recht über die ihm Untergebenen ausübe, mithin die Rechte aller seiner Unterthanen schütze und die Gerechtigkeit allseitig handhabe. Diese also durch die göttliche Vorsehung gegründete Gesellschaft ist denn nun der Staat. —

Der Staat ist somit nicht die Gesellschaft selbst; beide Begriffe sind nicht identisch; der Staat ist nur eine besondere Gesellschaft mit und neben andern Gesellschaften, die im Schooße der allgemeinen menschlichen Gesellschaft sich vorfinden, und diese seine Besonderheit wird bedingt und bestimmt durch seinen Zweck. Der Staat ist wesentlich Rechtsgesellschaft, und sein wesentlicher Zweck besteht darin, daß in ihm durch den von Gott bestellten Herrscher das Recht aller geschützt, die Gerechtigkeit gehandhabt, und so den Untergebenen die Verfolgung ihrer zeitlichen und ewigen Interessen ermöglicht und erleichtert werde. Der directe Zweck des Staates ist somit der Rechtszweck; der Wohlfahrtszweck ist nur der indirecte, und kann bloß darin bestehen, daß den Unterthanen durch allseitige Realisirung des Rechtszweckes es ermöglicht werde, selbst ihren zeitlichen und ewigen Interessen möglichst nachzukommen und für sie zu sorgen. Greift der Staat über diesen seinen wesentlichen Zweck hinüber, will er direct sich einmischen in die zeitlichen oder überzeitlichen Interessen seiner Glieder: so ist er in ein Gebiet eingetreten, auf welchem er nur Verwirrung und Unordnung hervorbringen kann. Bleibt er aber inner den Gränzen der ihm eigenthümlichen Sphäre seines Wirkens, dann ist er, wie jede andere göttliche Institution, ein Segen für das menschliche Geschlecht, und gehört mit zu denjenigen Anordnungen, welche Gott nach dem Falle des Menschen getroffen hat, um die Herrschaft des Bösen zurückzudrängen, und der Kirche, der Vermittlerin der Erlösung, im Kampfe gegen das Böse als äußerlich dasselbe verhindernde und strafende Macht helfend zur Seite zu stehen. —

§. 139.

Es ist aber wohl zu bemerken, daß hier nicht der Staat als solcher als der Träger jener Gewalt sich characterisirt, deren wesentlichen Zweck wir so

eben kennen gelernt haben. Es ist vielmehr der Träger dieser Gewalt ausschließlich das Oberhaupt des Staates, der Herrscher. Der Staat ist ja nur die Gesellschaft, inner welcher, und in Bezug auf welche der Herrscher seine Gewalt ausübt, nicht aber ist er selbst das Subject dieser Gewalt. Der Herrscher ist daher in Bezug auf die Rechtsgewalt, die er ausübt, nicht der Vertreter des Staates oder des Volkes; er steht vielmehr in dieser Beziehung als Diener des Allerhöchsten da, um ein Recht, das an sich nur Gott zukommt, im Namen und in der Vollmacht Gottes auszuüben; er hat somit seine Gewalt weder vom Staate als solchem, noch vom Volke empfangen, sondern von Gott; er ist nicht vom Volke auf den Thron gesetzt, sondern von Gott selbst, sei es nun unmittelbar oder mittelbar, vermöge der Ereignisse, welche die göttliche Vorsehung zu diesem Zwecke herbeigeführt oder zugelassen hat. Er ist von Gottes, nicht von Volkes Gnaden. Ihn aus seiner Stellung zu entfernen, steht nur Gott, in keiner Weise aber dem Volke zu. Gott allein ist er verantwortlich, nicht dem Volke. Er ist Souverain im eminentesten Sinne dieses Wortes. — Und eben weil er als Souverain Diener und Stellvertreter Gottes, als des höchsten Souverains ist: so ist er in der Führung seiner Herrschaft nicht alles höhern Gesetzes entbunden, so daß er hiebei entweder bloß das eigene Interesse berücksichtigen, oder gegenüber andern Staaten bloß das Interesse seines eigenen Volkes ohne Rücksicht auf höhere sittliche Gesetze im Auge haben dürfte: sondern wie jeder einzelne Mensch, so steht auch er in Bezug auf all sein Thun, also auch in Bezug auf seine Herrscherthätigkeit unter den ewigen Gesetzen der Sittlichkeit und des Rechtes: und so ist seine Herrschergewalt geregelt und beschränkt nicht bloß durch den Staatszweck selbst, den er im Auftrage Gottes zu verwirklichen hat, sondern auch durch das ewige Gesetz Gottes, dem er, wie jeder andere untersteht, weßhalb er auch einst Gott Rechenschaft ablegen muß für dasjenige, was er nicht bloß als Mensch, sondern auch als Herrscher gethan und unterlassen hat. — Weit entfernt also, daß es ihm gestattet wäre, die natürlichen oder erworbenen Rechte seiner Unterthanen zu beeinträchtigen, zu schmälern, oder gänzlich aufzuheben, ist es vielmehr seine heiligste Pflicht, diese Rechte allseitig aufrecht zu erhalten und zu schützen, und jeden zu strafen, der es versuchte, sie anzutasten. Und das gilt von dem Eigenthumsrechte eben so gut, wie von allen übrigen Rechten. Denn, wie wir schon gehört haben, ist nicht der Staat der Urheber des Eigenthums; das Eigenthum gründet vielmehr im natürlichen Rechte und ist daher vor dem Staate und ohne den Staat. Der Souverain hat das Recht, die Personen und das Eigenthum der Untergebenen zur Befriedigung und Bestreitung der nothwendigen Bedürfnisse der Regierung und des Staates heranzuziehen; jedoch immer nur in der Weise, daß hiebei sowohl die persönliche Freiheit der Unterthanen gewahrt bleibt, als auch ihre Rechte anerkannt werden. Er kann somit die Unterthanen zu gewissen öffentlichen Diensten und zur Verabreichung gewisser

Leistungen verpflichten; aber weiter kann und darf er in dieser Richtung nicht gehen. —

Ist dieses die Stellung des Herrschers im christlichen Staate, so sieht man leicht, daß die Unterthanen ihm als dem Stellvertreter Gottes nicht bloß die tiefste Ehrfurcht, sondern auch unverbrüchlichen Gehorsam zu leisten haben in Allem, was nicht offenbar gegen das göttliche Gesetz, und gegen ihre eigenen natürlichen oder erworbenen Rechte ist, und zwar haben sie diesen Gehorsam zu leisten wegen Gott, in dessen Namen er gebietet. Dafür können sie sich aber auch frei bewegen in Verfolgung ihrer Bestrebungen, und die Staatsgewalt kann diese ihre Freiheit nur in so weit beschränken, als es die Aufrechthaltung des allgemeinen Rechtszustandes erheischt. Nie und unter keiner Bedingung jedoch dürfen die Unterthanen gegen ihren rechtmäßigen Herrscher sich auflehnen, selbst dann nicht, wenn derselbe seine Gewalt mißbraucht; sie müssen das Gericht hierüber Gott anheimgeben. Dagegen ist der Unterthan berechtigt, sein gutes Recht, falls es ihm die Staatsgewalt widerrechtlich zu beeinträchtigen oder zu entziehen sucht, auch der Staatsgewalt gegenüber durch alle rechtlichen Mittel zu wahren, und im äußersten Falle nur der Gewalt zu weichen. Der Unterthan hat seine Rechte ebensogut wie der Herrscher, und beide müssen in gleicher Weise heilig gehalten werden. —

§. 140.

So ist also in dieser Lehre dem Staate ein eigenes Gebiet seiner Wirksamkeit zugewiesen, auf welchem das Oberhaupt desselben, mit göttlicher Machtvollkommenheit ausgerüstet, jene Pflichten, deren Erfüllung ihm von Gott aufgegeben worden, nach der Norm der göttlichen Gesetze zu erfüllen hat. Der Staat ist daher ein nothwendiges und wichtiges Moment im großen Ganzen der menschlichen Gesellschaft, weil er durch das Recht, welches den Bestand der menschlichen Gesellschaft selbst bedingt, gefordert ist; aber er ist nicht die Gesellschaft selbst, und darum hat er diese zwar in ihrem Bestand durch den Schutz des Rechtes und die Handhabung der Gerechtigkeit zu sichern, allein er darf sich nicht an ihre Stelle selbst setzen, um Alles, was immer im Schooße derselben sich vorfinden möge, in sich zu absorbiren und ihm nur in so fern eine Berechtigung zu lassen, als es von ihm ausgeht. In dem großen Ganzen der menschlichen Gesellschaft gibt es eine Mehrheit von besondern Gesellschaften, die je nach den Zwecken, die sie verfolgen, verschieden sind, und wie dieselben an und für sich gegenseitig von einander unabhängig sind, so sind sie auch dem Staate gegenüber nicht bloße Departements desselben, wenn sie auch der Staatsgewalt in Allem zu gehorchen haben, was diese zur Aufrechthaltung des allgemeinen Rechtszustandes, zur Verhinderung von Unordnungen und überhaupt im Interesse des Ganzen und der Einzelnen zu verfügen für nothwendig findet. Der Staat ist nur in so fern Alles in

Allem, als er überall das Recht zu schützen und die Gerechtigkeit zu handhaben hat, nicht aber in so fern, als etwa alles Leben und alle Thätigkeit der menschlichen Gesellschaft nach den verschiedenen Zwecken, auf die sie sich beziehen, und die sie anstreben kann, nur von ihm ausgehen könnte.

Mit diesem Staate kann denn nun auch die Kirche zusammenbestehen. Denn ist der Staat die Rechtsgesellschaft und steht er als solcher der Kirche autonom gegenüber, so ist dagegen die Kirche die religiös-sittliche Gesellschaft und als solche ebenso autonom, wie der Staat. Der Zweck des Einen ist das Recht, der des Andern die Religion und Sitte, und Alles, was hiemit untrennbar zusammenhängt, wie Erziehung, Unterricht und Wohlthätigkeit. — Keine der beiden Gesellschaften darf an sich in das Gebiet der andern übergreifen; beide stehen sich, wie gesagt, autonom gegenüber. Deßungeachtet aber stehen beide miteinander in der innigsten Verbindung, und zwar deßhalb, weil das Recht mit der Religion und Sitte in innerm Zusammenhange steht, und das eine ohne das andere nicht denkbar ist. Hat daher die Kirche den Unterthanen Gehorsam gegen den Fürsten, als den Stellvertreter Gottes unaufhörlich zu predigen und so das sittliche Fundament des Staates zu stützen: so hat dagegen auch der Staat die Pflicht, die Kirche in ihren Rechten und in ihren religiösen Functionen zu schützen, und so als den äußern Schirmherrn derselben sich zu bewähren. —

Und so liegt denn in dieser Lehre dem Staate eine hohe Idee unter, nämlich die Idee der Stellvertretung Gottes durch den Fürsten in Allem, was den Schutz des Rechtes und die Handhabung der Gerechtigkeit betrifft. Vermöge dieser Idee ist der Herrscher wirklich eine geheiligte Person, und wenn die anderweitigen Staatstheorien dem Herrscher ebenfalls diese Eigenschaft beilegen: so haben sie dieselbe nur aus der christlichen Staatslehre entlehnt und wissen daher dieselbe auf ihrem Standpunkte keineswegs tiefer zu begründen. Und eben weil dem Staate diese Idee zu Grunde liegt: so hat er auch ein tiefsittliches Fundament, und baut sich nicht bloß auf physischer Gewalt auf. Die Unterthanen gehorchen dem Fürsten nicht bloß deßhalb, weil sie der Gewalt weichen müssen, sondern sie gehorchen ihm aus Pflicht, indem Gott selbst es ist, der ihnen diese Pflicht auflegt. Dieses Prärogativ kann keine andere Staatstheorie für sich in Anspruch nehmen; denn in ihnen kann in Bezug auf den Gehorsam der Unterthanen in concreto zuletzt immer nur die Gewalt entscheiden; hier dagegen ist es das Gewissen, welches den Gehorsam vorschreibt, und die Gewalt tritt, um den Gehorsam zu erzwingen, nur da ein, wo auf die Stimme des Gewissens nicht mehr gehört wird. — Allein wenn auch dem christlichen Staate eine Idee unterliegt, so wird dadurch dennoch das Empirische in ihm nicht verdrängt. Denn diese Idee verträgt sich mit allen besondern Zuständen und Einrichtungen der einzelnen Staaten.

Es braucht nicht, wie in der idealistischen Staatslehre, der geschichtliche Entwicklungsgang des einzelnen Staates gewaltsam unterbrochen zu werden, um ihn in das Prokrustesbett einer aprioristischen Staatsidee zu spannen; vielmehr kann hier der Staat ruhig seinen geschichtlichen Entwicklungsgang fortgehen und zwar innerhalb jener Form, die er im Lauf seiner Geschichte gewonnen hat, und die darum auch für ihn die angemessenste ist; die Idee schwebt deßungeachtet auf jeder Entwicklungsstufe desselben unveränderlich über ihm, und erhält ihn auf jener Höhe, die er als christlicher Staat einnimmt, und einnehmen soll. Ideales und Empirisches ist hier versöhnt und ausgeglichen. Der Staat beruht auf der Synthese der Idee, und auf der Analyse der empirisch-geschichtlichen Entwicklung zugleich. — Und ebenso verhält es sich denn auch mit den Momenten der Allgemeinheit und Einzelheit, und zwar nicht bloß in so fern, als allen Staaten einerseits die gleiche allgemeine Idee zu Grunde liegt, und doch anderseits jeder einzelne Staat seine besondere, auf dem Wege der Geschichte erwachsene Einrichtung und Form hat, die durch die allgemeine Idee durchaus nicht beeinträchtigt wird: sondern auch in so fern, als im Staate selbst das Allgemeine und Einzelne seine Ausgleichung gefunden hat. Das Allgemeine d. i. die staatliche Gesellschaft selbst, findet in so fern ihre volle Berechtigung, als jeder Einzelne verpflichtet ist, zur Erhaltung und Förderung des Ganzen dieser Gesellschaft und zur Verwirklichung ihrer Zwecke, auf das Geheiß des Fürsten dasjenige beizutragen und zu leisten, was dieser dazu für nothwendig oder nützlich erachtet. In so fern steht hier das Allgemeine über dem Einzelnen, und ist dieses jenem dienstbar. Dagegen ist aber die staatliche Gesellschaft selbst nur wiederum zu dem Zwecke da, um das Individuum, die Familie und die anderweitigen Corporationen in ihren Rechten und und in ihren besonderen Interessen zu schützen, damit dieselben sicher und ungehindert ihren zeitlichen und ewigen Zwecken nachgehen können. Die Einzelnen bewahren somit im Staate nicht bloß ihre Selbstständigkeit und den wesentlichen Werth, der ihnen als Individuen eigen ist, sondern es besteht auch gerade darin die Aufgabe des Staates, sie in dieser ihrer Eigenschaft anzuerkennen, zu sichern und zu schützen. So kann ein freies Leben sich im Schooße des Staates entwickeln und nach den verschiedensten Richtungen hin sich gestalten, ohne daß dadurch der Staat als solcher gefährdet würde; vielmehr wird der Staat seiner Idee um so mehr entsprechen, je mehr seine Einrichtungen und Gesetze dazu geeignet sind, die freie Entwicklung der im Schooße der staatlichen Gesellschaft schlummernden Kräfte zu ermöglichen und zu fördern. So steht also in dieser Beziehung das Einzelne wiederum über dem Allgemeinen und ist dieses jenem dienstbar. Die Ausgleichung dieser zwei Grundmomente alles Seins und Lebens ist gefunden, und damit auch alle lebendige Entwicklung und aller wahre Fortschritt gesichert. —

§. 141.

Wir stehen hiemit am Ende unserer allgemeinen Betrachtung. Wir haben gesehen, wie die Speculation möglicherweise drei verschiedene Richtungen einschlagen könne, und indem wir uns der Untersuchung dieser drei verschiedenen Richtungen zuwendeten, haben wir die Resultate kennen gelernt, welche jede von ihnen in Bezug auf die speculative Lehre vom Menschen aus ihren höchsten Obersätzen nothwendig gewinnen muß. Haben die idealistische und empiristisch-realistische Lehre sich uns als die im Fortgang ihrer Entwicklung immer weiter von einander sich entfernenden Gegensätze dargestellt, so sind wir in der christlich-speculativen Lehre der wahren Mitte begegnet, in welcher die Gegensätze versöhnt sind, weßhalb wir die wahre anthropologische Lehre nur auf dem christlich-speculativen Standpunkte finden konnten, und auch wirklich gefunden haben. — Hiemit ist nun aber unsere Aufgabe erst zur Hälfte gelöst. Was wir bisher im Allgemeinen vom speculativen Standpunkte aus entwickelt und zur Darstellung gebracht haben, das müssen wir nun auch in der Geschichte aufsuchen, damit es in dieser und durch diese außer der theoretischen auch seine factische Bestätigung gewinne. Es läßt sich nicht läugnen, daß alles, was auf Wahrheit beruht, von der Geschichte in dieser seiner Wahrheit allseitig bestätigt ist, daß dagegen Alles, was im Bereiche des Irrthums und der Lüge liegt, ebenfalls durch die Geschichte in der Weise widerlegt wird, daß es der Wahrheit gegenüber gar nicht mehr aufkommen kann. Wir können erwarten, daß dieses auch in Bezug auf jenes Thema, welches wir hier behandeln, der Fall sein werde; und in dieser Erwartung täuschen wir uns denn auch nicht. Wer die Geschichte kennt, der wird in der bisher durchgeführten allgemeinen Darstellung schon durchgesehen haben, daß dieselbe vielfach die Geschichte zum Anhaltspunkte gehabt hat, wie denn insbesonders die verschiedenen Entwicklungsstufen der speculativen Gegensätze nur auf der Unterlage der Geschichte vollständig ausgeführt und entwickelt werden konnten. So werden wir denn unsere im Bisherigen allgemein dargelegte speculative Anschauung durch den ganzen Fortgang der Geschichte thatsächlich bestätigt finden. Wir werden die beiden Extreme des Irrthums durch den ganzen Verlauf der Jahrhunderte hindurch bis herab auf unsere Zeit in den verschiedenfachsten Gestaltungen hervortreten und sich fortsetzen sehen, während in der Mitte zwischen beiden die wahre christlich-speculative Lehre in unwandelbarer Majestät sich fortbewegen wird. Wir werden im Gebiete der letztern eine Consequenz treffen, die jeden wissenschaftlichen Geist mit Bewunderung und mit Freude zugleich erfüllen muß. Wie die Kirche in ihrer Lehre und Disciplin in wunderbarer Folgerichtigkeit unbeirrt ihren Gang fortgeht und weder nach der einen noch nach der andern Seite hin von der wahren Mitte abweicht, so werden wir das Gleiche auch in der christlich-speculativen Wissenschaft finden, wie sie durch die Jahrhunderte hindurch auf dem Boden der

Kirche erwachsen ist. Wir müssen es sagen, eine so herrliche Erscheinung haben wir nirgendwo anders in der Geschichte gefunden, und die letztere weist auch wohl keine andere mehr auf, die dieser gleich wäre. Diese standhafte, unwandelbare und ununterbrochene Consequenz, wie sie im Leben, in der Lehre und in der Wissenschaft der Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch uns entgegentritt, eine Consequenz, die sich nie, auch nicht im mindesten aus ihrer Bahn verdrängen läßt, so groß auch die Versuchungen sein mögen, die in dieser Absicht an sie herantreten: — in der That, unter allen Zeugnissen, die für die Wahrheit der Kirche, ihrer Lehre und ihrer Wissenschaft sprechen, ist dieses, wenigstens in unsern Augen, eines der herrlichsten. Wie oft hat sich der Irrthum der Kirche genaht, um sie in ihrer Lehre oder in ihrer Wissenschaft aus jener erhabenen Mitte, in welcher sie steht, entweder nach der einen oder nach der andern Richtung der beiden möglichen Gegensätze hin abzulenken? Immer aber haben seine Versuche als ohnmächtig sich bewährt, und sind am Felsen der Kirche gescheitert; — Beweis genug, daß der Fels, auf welchem sie steht, nicht menschliche Einsicht und Klugheit, sondern Christus selbst ist. — Mit den freundlichsten Aussichten treten wir somit in das Gebiet der Geschichte hinüber, und wenn in derselben, wie bereits erwähnt worden, unsere bisher entwickelten Grundsätze ihre factische Bestätigung finden werden, so wird sie uns auf der andern Seite auch die weitere Entwicklung und Anwendung der bisher bloß in ihrer Allgemeinheit dargestellten Principien darbieten, sofern die Lehrsätze, die im Bisherigen bloß principiell nach ihrem Zusammenhange aufgeführt worden sind, in der Geschichte nicht bloß in verschiedenfachen Formen hervortreten, sondern in diesen ihren besondern Formen nach ihrem ganzen detailirten Inhalte sich darlegen, so daß wir mit jedem Schritte, den wir in der Geschichte vorwärts thun, immer wieder Neues und Originelles finden werden. Deßhalb können wir in dieser Beziehung die Geschichte der speculativen Lehre vom Menschen mit vollem Rechte als die Fortsetzung und weitere Ausführung dieser Lehre selbst bezeichnen: und von diesem Standpunkte aus haben wir sie denn auch hier vorzugsweise zu betrachten, wobei freilich der oben bezeichnete Gesichtspunkt, nach welchem sie die factische Bestätigung der bisher im Allgemeinen dargestellten Lehre vom Menschen bildet, nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr schon mit eingeschlossen ist. —

Was die Anordnung des Ganzen betrifft, so bleiben wir bei der gewöhnlichen Eintheilung der geschichtlichen Perioden stehen, und behandeln demnach zuerst die antike Zeit, gehen dann auf die patristische Epoche über, wenden uns von ihr aus dem Mittelalter zu, und schließen endlich mit der neuen Zeit ab. Jede dieser Perioden wird einen eigenen Abschnitt in unserer Darstellung bilden. —

Zweiter Abschnitt.

Geschichte der speculativen Lehre vom Menschen.

I. Antike Zeit.

Einleitung.

§. 142.

Nach der christlichen Lehre ist die menschliche Vernunft in Folge der Sünde geschwächt worden; die Reinheit und Klarheit ihres Blickes hat sich verdüstert, und das Denken hat den Leitfaden verloren, an welchem es sicher durch das Labyrinth der Forschung sich hätte hindurcharbeiten und glücklich das Ziel hätte erreichen können. Die Erkenntnißkraft der Vernunft ward zwar in Folge des erwähnten Sündenfalles nicht völlig ausgelöscht, aber nur mit großer Mühe und enormem Zeitaufwande vermochte von da an der menschliche Verstand das Dunkel, das über der Wahrheit schwebte, zu durchbrechen, und zum Lichte vorzudringen: und selbst wenn er dieses Ziel theilweise erreichte, vermochte er die Resultate seiner Forschungen nicht von einer Menge von Irrthümern frei zu halten. Und wie ein Irrthum den andern hervorruft, so konnte es nicht fehlen, daß im Verlaufe der Zeit die erwähnten Irrthümer sich mehr und mehr häuften und die Wahrheit in Schatten stellten. Diesem Uebelstande konnte nur dadurch abgeholfen werden, daß eine göttliche Offenbarung in's Mittel trat. Da die Offenbarung Gottes in der Schöpfung nicht mehr hinreichte, um den Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen, so mußte nun eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschheit ergehen, um die Wahrheit, die die menschliche Vernunft durch sich selbst

nicht mehr irrthumsfrei zu erkennen vermochte, auf außerordentliche Weise von oben herab dem Menschen mitzutheilen. Und damit nicht auch hier der menschliche Verstand zerstörend auf den Inhalt dieser göttlichen Lehre einzuwirken vermochte, mußte die Bewahrung und Erklärung ihres Inhaltes einer lebendigen, unfehlbaren und durch göttliche Einsetzung sanctionirten Auctorität übertragen werden. — Durch diese göttliche Offenbarung also, in Verbindung mit der inneren, heilenden, stärkenden und erleuchtenden Gnade, die aus der Erlösung ausströmte, ward der Mensch wieder in den Stand gesetzt, nicht bloß die Wahrheit irrthumsfrei zu erkennen, sondern sie sich auch auf dem Wege der Speculation möglichst zum Verständnisse zu bringen. Auf diese äußere Hilfe ist daher der menschliche Geist nothwendig angewiesen; er vermag sich derselben nie gänzlich zu entschlagen, und wenn er auch derselben nicht zu bedürfen vorgibt, so ist dieses dennoch eine Prätension, die, sobald sie sich geltend machen will, sich selbst Lügen straft.

Ist dieses ein allgemeines Gesetz, so gilt es eben so gut auch von der vorchristlichen Zeit. Auch hier konnte die Speculation nur unter der Voraussetzung, und auf der Grundlage einer religiösen Lehre sich gestalten. Nur dadurch war eine Philosophie möglich, daß der philosophirende Geist, schon ehe er das Gebiet des Wissens betrat, eine religiöse Lehre vorfand, die er nicht selbst gemacht hatte, sondern die schon vor ihm und ohne ihn da war, und ihm mit dem Character ehrwürdiger Heiligkeit und Unantastbarkeit gegenübertrat. Nur an diesem Stamme konnte sich die Philosophie aufranken; denn indem der denkende Geist die Lehre der Religion zum Ausgangspunkt seiner speculativen Forschungen machte, ermöglichte er sich ein tieferes Eindringen in die Probleme der Speculation, die ihm vorlagen. Da aber in der vorchristlichen Zeit die christliche Offenbarung noch nicht eingetreten war, und die vorchristliche Offenbarungslehre nur dem auserwählten Volke angehörte: so traten an ihre Stelle die religiösen Ueberlieferungen der Völker, welche wir schon früher als die mehr oder minder verunstalteten Ueberreste einer einheitlichen Urtradition bezeichnet haben, welche letztere ihr Dasein der ursprünglichen Offenbarung Gottes an den erstgeschaffenen Menschen verdankte. Daher ist denn auch nicht bloß die orientalische Philosophie eine reine religiöse Dogmatik, sondern es geht auch der religiöse Mythus durch die ganze ursprüngliche Philosophie der Griechen hindurch, und wenn diese sich auch später von der Religion zu emancipiren und in manchen Beziehungen ihr sogar feindlich gegenüberzutreten suchte: so war ihr diese dennoch stillschweigend immer der Rückhalt, an den sie sich anlehnte, weßhalb sie auch ihre innere Verwandtschaft mit derselben nie verläugnen konnte, abgesehen davon, daß ihr Anathem mehr dem Aberglauben, als der Religion selbst galt. —

§. 143.

Es sind nun aber vorzugsweise zwei von einander wesentlich verschiedene Religionssysteme, welche durch die ganze vorchristliche Geschichte hindurch gehen, das mystisch-idealistische und das naturalistische, wie dieses schon früher erwähnt worden ist. Und da der Orient die Wiege des menschlichen Geschlechtes ist, so haben auch diese Religionssysteme hier ihren Ursprung, und wie von da aus die Völker auf der Erde sich verbreiteten, so nahmen sie auch die religiösen Traditionen aus dem Orient mit sich fort, und bildeten sie in ihrer Heimath auf eigenthümliche Weise aus. — Dieses gilt denn nun auch von den Griechen, zu denen wir uns hier zunächst zu wenden haben, weil bei ihnen die eigentliche Philosophie ihren Anbeginn nimmt. Aus dem Orient einwandernd brachten sie die religiösen Lehren desselben mit sich, und die späteren Colonisten aus dem Orient befestigten und ergänzten dieselben. Daher mag wohl die von Diogenes Laertius angeführte, unter den Griechen verbreitete Ueberlieferung entstanden sein, nach welcher die Philosophie überhaupt, (und es ist darunter nicht bloß die Philosophie im engern Sinne, sondern auch die Religionslehre zu verstehen), ihre ersten Anfänge nicht von den Griechen, sondern vielmehr von den Barbaren hergeleitet hätte [1]). Wenn auch Diogenes Laertius dieses in Abrede stellt: so können wir hierin dennoch nur die Folge eines übertriebenen Patriotismus erkennen, der ihn Griechenland selbst zum Stammland des menschlichen Geschlechtes erheben läßt [2]). —

Reichen also die letzten Wurzeln der religiösen Lehre der Griechen, wie der jedes andern Volkes in den Orient hinüber, und haben sich im Verlaufe der Zeit Colonisten nicht bloß aus Vorderasien, wo in der religiösen Anschauung das idealistisch-dualistische, sondern auch aus Aegypten, wo das naturalistische Element vorherrschend war [3]), in Griechenland niedergelassen, und ihre religiösen Ansichten sowohl, als auch ihren religiösen Cult verbreitet: — so darf es uns nicht wundern, wenn wir in den religiösen Mythen der Griechen idealistisch-dualistische und naturalistische Elemente, oft in wunderlichster Mischung, mit einander verbunden finden. Freilich ist das naturalistische Moment weitaus vorherrschend, und man kann daher mit vollem Rechte die griechische Religion als eine vorwiegend naturalistische bezeichnen: aber das andere Moment ist dennoch nicht gänzlich verschwunden, sondern behauptet sich noch in Mitte aller Fabeln der polytheistischen Götterlehre, so wie wir auch in den erwähnten Mythen, welcher der beiden Kategorien sie auch angehören mögen, vielfach die Spuren der ursprünglichen Ueberlieferung durchschimmern sehen. —

Durch das Dasein jener beiden Elemente in der griechischen Religion war denn nun auch in der griechischen Philosophie eine doppelte Richtung

---

[1]) **Diog. Laert. prooem. 1.** — [2]) **Ibid. prooem. 3.** — [3]) **Ibid. prooem. 6. 10.**

ermöglicht, nämlich eine idealistische und eine empiristisch-realistische. Je nachdem sie das eine oder das andere dieser Elemente zu ihrem Ausgangspunkte nahm, und an es sich anlehnte, mußte sie entweder in die eine oder in die andere mögliche Strömung sich ergießen. Um so mehr konnte und mußte dieses der Fall sein, als nicht bloß die Verbindung und die Wechselwirkung zwischen Griechenland und dem Orient nie völlig aufhörte, vielmehr im Laufe der Zeit nur lebhafter wurde, sondern auch die ältesten Philosophen Griechenlands nach allen Berichten des Alterthums eigens Reisen in den Orient unternahmen, um hier bei den Priestern und Weisen sich Aufschlüsse über die tiefsten Probleme der Speculation zu erholen, so zwar, daß die Einen zu den Persern, Chaldäern und wohl auch zu den Indiern, wo, wie oben schon gesagt worden, das idealistische, die andern aber zu den Aegyptern sich wendeten, wo das naturalistische Element in der religiösen Anschauung vertreten war. So soll nicht bloß Thales bei den Aegyptern die Anfänge seiner Weisheit geschöpft, sondern auch Pythagoras lange Zeit bei den Magern und Chaldäern verweilt haben, und von ihnen in den Mysterien ihrer Religion unterrichtet worden sein [1]. — Alle diese Ursachen also wirkten zusammen, um die vorchristliche Philosophie in zwei von einander wesentlich verschiedene mögliche Richtungen einzuweisen, und sie in der einen oder in der andern zu der in ihr möglichen Vollkommenheit sich gestalten zu lassen. —

§. 144.

Daher treten uns denn auch in der griechischen Philosophie nicht mehr und nicht weniger, als zwei große Strömungen gegenüber, nämlich die idealistische und die empiristisch-realistische. War die erstere vertreten durch den Pythagoräismus, Eleatismus, Platonismus und Neuplatonismus, so die letztere durch den Jonismus, Aristotelismus, Stoicismus und Epicuräismus. Wir treffen somit hier die beiden Extreme der drei möglichen Richtungen der Speculation; die mittlere Richtung zwischen beiden Extremen konnte im Alterthum sich noch nicht verwirklichen, weil sie nur unter Voraussetzung und auf der Grundlage der wahren Offenbarungslehre sich zu gestalten vermag, die in ihrer ganzen Fülle erst im Christenthum auf der Welt erschien. — Allein wenn wir auch in der antiken Zeit nur eine idealistische und eine empiristisch-realistische Speculation finden, und uns beide die möglichen Extreme der philosophischen Forschung bezeichnen: so müssen wir dennoch gestehen, daß dieselben im Verlaufe ihrer Entwicklung der wahren Mitte so nahe gekommen sind, als es auf dem Standpunkte, den sie einmal eingenommen hatten, möglich war, und daß sie gerade da, wo sie dieses Ziel erreichten, auf dem Höhepunkt ihrer geschichtlichen Entwicklung standen. Sie waren zwar auch auf dieser

[1]) D. L. 1,24. 8,3. — Clem. Alex. Strom. I. 1, c. 14, p. 78. (Obth. Ausg.) —

Stufe noch weit entfernt von jener wahren Mitte, welche die christliche Speculation einnimmt: aber sie hatten sich ihr so weit genähert, als es die obersten Principien, die ihnen unterlagen, zuließen, und darum waren auch die Resultate, die sie gewannen, für die spätere christliche Philosophie keine gänzlich unbrauchbaren Ueberreste einer überwundenen Zeit; vielmehr konnte die letztere dieselben vielfach als Baustücke für ihren eigenen Aufbau benützen. Jener höhere Instinct, welcher den menschlichen Geist unwillkürlich zur Wahrheit hinleitet, verläugnete sich auch im Alterthume nicht; und wenn darum auch die Geister auf einen falschen Standpunkt sich gestellt hatten, so schreckten sie doch vor den äußersten Consequenzen desselben zurück; vielmehr suchten sie diese Consequenzen möglichst abzuwenden und in eine andere Bahn einzulenken. Aber freilich war dieses in die Länge nicht möglich, die Consequenz mußte sich zuletzt dennoch wieder Bahn brechen, und wenn diese auch noch äußerlich durch den Verfall des sittlich-religiösen Volkslebens unterstützt ward, so konnte es nicht fehlen, daß sie zuletzt mit absoluter Uebermacht sich geltend machte, und von der Wahrheit so weit sich entfernte, als es nur immer möglich war.

Der Pythagoräismus bezeichnet also den Anbeginn der idealistischen Strömung der vorchristlichen Speculation, und während diese im Eleatismus zum Aeußersten auszuschreiten sucht, lenkt sie im Platonismus gegen die rechte Mitte hin ein und erreicht so ihren Höhepunkt. Von dieser Höhe sinkt sie dann im Neuplatonismus wieder herab, und indem sie hier in ihren äußersten Consequenzen sich verliert, verfällt sie der Auflösung. Ebenso beginnt die empiristisch-realistische Strömung mit dem Naturalismus der jonischen Schule, und während schon bald nach ihrem Beginne das Verderben ihrer Consequenzen sichtbar wird, lenkt auch sie im Aristotelismus gegen die richtige Mitte hin ein und erhebt sich so auf ihren Gipfelpunkt. Auf diesem vermag sie sich jedoch nicht lange zu erhalten, sondern verliert sich bald in den Stoicismus und Epicuräismus, und geht endlich gänzlich unter im Scepticismus.

Ist dieses im allgemeinen der Gang der antiken Speculation, so begegnet uns noch auf der Gränzscheide zwischen der alten und neuen Zeit ein Versuch, mit Hülfe der griechischen Philosophie den Inhalt der jüdischen Offenbarungslehre speculativ zu durchdringen und so gewissermassen eine jüdische Religionsphilosophie herzustellen. Es ist dieses der Philonismus. Derselbe lehnte sich vorzugsweise an die platonische Philosophie an, weil sie bei ihrer idealen Richtung am meisten geeignet scheinen mochte zu dem Zwecke, den das erwähnte System verfolgte. Aber die Zeit des Judenthumes war abgelaufen, es hatte aufgehört, der ausschließliche Träger der göttlichen Offenbarungslehren zu sein, die Erfüllung der letzteren war eingetreten; und darum ist es nicht zu verwundern, wenn die Erfolge, welche der Philonismus erzielte, nicht die glücklichsten waren, vielmehr derselbe auf die gleiche idealistische Bahn zurückgetrieben wurde, wie der Platonismus, auf dem er sich aufbaute,

und so gewissermassen als die Brücke dasteht, auf welcher der antike Idealismus in die christliche Zeit hinüber sich verpflanzt, um hier in der Häresie eine neue Geschichte zu beginnen.

Es ist von selbst klar, daß die Geschichte der speculativen Lehre vom Menschen, mit welcher wir uns hier zunächst zu beschäftigen haben, den gleichen Gang einhielt, wie die Philosophie überhaupt. Denn ist die Lehre vom Menschen ein wesentliches Glied dieser letztern, und muß sie sich überall nach dem Standpunkt und dem innern Character derselben bestimmen: so müssen auch beider Schicksale in ihrem geschichtlichen Verlaufe die nämlichen sein. Und darum ist der Gang der Geschichte der einen auch der der Geschichte der andern.

Indem wir also auf die Darstellung der antiken Lehre vom Menschen wirklich übergehen, wenden wir uns zuerst zur idealistischen Lehre, verfolgen dann den Gang der empiristisch-realistischen Theorie, und betrachten endlich zuletzt, um uns den Uebergang zur nächsten Periode zu vermitteln, die philonische Anthropologie. —

1. Die idealistische Lehre vom Menschen.

a) Erste Anfänge derselben im Pythagoräismus und Eleatismus.

§. 145.

Der pythagoräische Idealismus characterisirt sich bekanntlich dadurch, daß ihm durchgehends das mathematische Element zu Grunde liegt. Die Urprincipien des Alls sind die Einheit, und die in sich unbestimmte Zweiheit. Erstere vertritt die Stelle des formalen, letztere die des materialen Princips. Aus dem Ineinandergreifen der Einheit und der Zweiheit entsteht die Zahl. Die Zahlen, geometrisch aufgefaßt, sind die Punkte, aus den Punkten entstehen die Linien, aus den Linien die Flächen, und aus den Flächen die in Länge, Breite und Tiefe sich ausdehnenden Figuren. Letztere sind die Körper [1]. Die Elementarkörper sind Luft, Feuer, Wasser und Erde, und jeder dieser Elementarkörper hat seine ihm eigenthümliche stereometrische Figur [2]. Das ganze Universum ist daher eine große Zahlenharmonie, deren durchgängiger Träger die Dekade als die vollkommenste der Zahlen ist, die aber selbst wiederum auf der Vierheit beruht [3]. Eben darum existiren auch nicht mehr und nicht weniger als zehn Himmelskörper [4]. — Diesen Prämissen zufolge muß zuletzt natürlicherweise auch die Seele als eine Zahl sich darstellen, und in

---

[1]) Diog. Laert. l. 8,25. Arist. Met. l. 1, c. 5. — [2]) Plut. De plac. phil. l. 2, c. 6. — [3]) Orig. Philosophum. c. 2. — [4]) Stob. ecl. 1, p. 488.

der That wird sie auch von den Pythagoräern bestimmt als eine sich bewegende Zahl [1]). Als solche ist sie wesentlich Vierheit, sofern ihr insbesonders vier Momente wesentlich sind, *νους*, *ἐπιστημη*, *δοξα* und *αἰσθησις*, — Vernunft, Verstand, Einbildungskraft und Sinn [2]). —

Es ist klar, daß diese Grundsätze nicht bloß schlechterdings idealistisch sind, sondern daß auch in ihnen ein offenbarer Zusammenhang mit dem Chaldäismus sich kund gibt, wenn auch die bei Origenes erzählte Anecdote nicht auf Wahrheit beruhen sollte [3]). Allein eine solche völlige Verflüchtigung des Realen in der Zahl konnten oder wollten die Pythagoräer wissenschaftlich nicht aufrecht erhalten, und indem sie deßhalb von dem Standpunkte der Abstraction wieder auf den der Wirklichkeit herabstiegen, erschien ihnen auf diesem die Monas nicht mehr als rein abstracte Zahl, sondern vielmehr als ein reales göttliches Princip, welches aus der an sich unbestimmten Materie, in welche die Duas sich hier umgestaltet, die Welt in der Art bildet, daß es als innerste Lebenskraft dem Weltkörper innewohnend, den Organismus desselben aus der Materie herausgestaltet, und selbst alle Theile desselben durchdringt und belebt, so daß also Gott als die Weltseele, die Welt selbst aber als der Leib Gottes dasteht [4]), und die letztere in ihrer vollen Totalität als ein beseeltes und vernünftiges Wesen bezeichnet werden muß [5]). — Bei einer solchen Anschauungsweise konnte natürlicherweise von einer Geistigkeit oder überhaupt von einer eigentlichen Immaterialität nicht mehr die Rede sein, und darum faßten denn auch die Pythagoräer auf dem Standpunkte der Wirklichkeit Gott auf als ein allbelebendes ätherisches Feuer, welches in der höchsten Weltregion, die sie die ätherische nannten, am intensivsten und reinsten sich bewährt, weßhalb auch die Gestirne die höchsten Götter sind [6]), während dagegen gegen die untern Weltregionen herab die Macht der Materie mehr und mehr vorherrschend wird, und die Intensität des göttlichen Centralfeuers schwächt [7]). —

Nach diesen Voraussetzungen mußte denn auch die menschliche Seele den Pythagoräern auf dem Standpunkte der Wirklichkeit unter einem andern Begriffe sich darstellen, als auf dem der Abstraction. In der That erscheint sie nun plötzlich nicht mehr als eine bloße Zahl, sondern vielmehr als eine Emanation der Weltseele, also als eine feurige Natur, die sich aus der

---

[1]) Plut. De plac. phil. l. 4, c. 2. *Πυθαγορας (την ψυχην ἡγειται) ἀριθμον ἑαυτον κινουντα.* Arist. De anim. l. 1, c. 2, 17. — So auch später im Anschluß an die Pythagoräische Lehre Xenokrates: Cic. Quaest. Tusc. l. 1, c. 10. — [2]) Plut. De pl. phil. l. 1, c. 3. — [3]) Orig. Phil. c. 2. Hienach soll Pythagoras zu dem Chaldäer Zaratas gekommen, und von ihm in den Lehren der Chaldäer unterrichtet worden sein. — [4]) Plut. De pl. ph. l. 1, c. 3. [5]) Diog. Laert. l. 8, 25. — [6]) D. L. l. 8, 27. — [7]) Diog. L. l. 8, 26 seqq. Vgl. Arist. De coel. l. 2, c. 13. —

ätherischen Region der Welt ablöst, in die Materie herabsinkt, und so mit dem Körper bekleidet wird [1]). —

§. 146.

Damit wäre der idealistische Standpunkt, mit welchem dieses System begonnen, schon gänzlich aufgegeben gewesen; allein mit einemmale erscheint dieser wiederum in einer andern Gestalt, in welcher er klar und deutlich seinen Zusammenhang mit dem Parsismus bekundet. Es tritt nämlich das göttliche Princip auf als das wesentlich gute, die Materie dagegen als das wesentlich Böse. Das eine ist der gute, das andere der böse Dämon [2]). Hiemit ist der Antagonismus zwischen beiden zum Princip erhoben, und die Welt stellt sich nun dar als der Schauplatz des fortwährenden Kampfes zwischen den beiden entgegengesetzten kosmischen Mächten. Der Sieg der einen ist das Gute, der der andern das Böse; alle Dinge der Welt sind getheilt zwischen den erwähnten zwei Potenzen; der Widerspruch bildet daher das Grundmoment ihres Wesens. —

Es ist klar, daß nun auch die Lehre vom Menschen diesen Prämissen entsprechend sich gestalten mußte. Darum tritt denn jetzt der Mensch auf mit einer doppelten Seele, mit einer vernünftigen und einer unvernünftigen. Erstere hat ihren Sitz im Haupte, letztere dagegen in den untern Theilen des Körpers. Die unvernünftige Seele ist wiederum zweigetheilt, nämlich in die irascible und in die begierliche Seele [3]). Die vernünftige Seele allein ist

---

[1]) Diog. Laert. l. 8, 28. *εἰναι δε την ψυχην ἀποσμασμα αἰθερος, και του θερμου και του ψυχρου, τῳ συμμετεχειν ψυχρου αἰθερος· διαφερειν δε ψυχην ξωης· ἀνθανατον τε εἰναι αὐτην, ἐπειδηπερ και το ἀφ᾽ οὑ ἀπεσπασται, ἀθαναιον ἐστιν.* Cic. De nat. Deor. l. 1, c. 11. Pythagoras censuit, animum esse per naturam rerum omnium intentum et commeantem, ex quo nostri animi carpantur. — [2]) Plut. De pl. ph. l. 1, c. 7. *Πυθαγορας των ἀρχων την μεν μοναδα θεον και τἀγαθον, ἡ τις ἐστιν ἡ του ἑνος φυσις, αὐτος ὁ νους, την δ᾽ἀοριστον δυαδα, δαιμονα και το κακον, περι ἡν ἐστι το ὑλικον πληθος.* Vgl. Arist. Ethic. Nic. l. 2. c. 5. Orig. Phil. c. 2. *δυο δαιμονας εἰναι, τον μεν οὐρανιον, τον δε χθονιον· και τον μεν χθονιον ἀνιεναι την γενεσιν ἐκ της γης· εἰναι δε ὑδωρ· τον δε οὐρανιον πυρ μετεχον του ἀερος, θερμον, και ψυχρον.* [3]) Plut. De pl. ph. l. 4. c. 4. *Πυθαγορας (και Πλατων) κατα μεν τον ἀνωτατω λογον, διαμερη την ψυχην (ἡγουνται), το μεν γαρ ἐχει λογικον, το δε ἀλογον. κατα δε το προσεχες και ἀκριβες, τριςμερη. το γαρ ἀλογον διαιρουσιν εἰς τε το θυμικον, και το ἐπιθυμητικον·* c. 5. — Cic. Quaest. Tusc. l. 4, c. 5. Veterem illam equidem Pythagorae primum, deinde Platonis descriptionem sequar, qui animum in duas partes dividunt, alteram rationis participem, alteram expertem; —

göttlichen Ursprungs, sie emanirt allein aus der göttlichen Feuerseele des Universums, und hängt daher allein wesenhaft mit dem göttlichen Princip zusammen. Sie ist es, welche den Menschen von dem Thiere unterscheidet, sofern sie ihm ausschließlich vor allen übrigen sinnlich lebenden Wesen zukommt. Sie allein ist unsterblich, und ihre Trennung vom Leibe zerstört ihr eigenes Leben nicht [1]). Die unvernünftige Seele dagegen ist nur die Lebensmacht der Materie, sofern diese im animalischen Körper in bestimmter Weise hervortritt, sie wird daher aus dem Blute genährt, und kommt nicht bloß dem Menschen, sondern auch allen übrigen lebenden Wesen zu. Sie hat keinen Anspruch auf Unsterblichkeit; mit dem Tode des Leibes stirbt auch sie [2]). —

Diese Anschauung betreffs der menschlichen Natur wirkte denn auch bestimmend ein auf das ethische Verhalten der Pythagoräer. Dasselbe trug nämlich in jeder Beziehung einen ascetischen Character in sich, und erzweckte durch diese ascetischen Uebungen die Reinigung der Seele von der Befleckung des Bösen, das dieser in der Materie des Leibes anhaftet [3]). Daher der Gebrauch der Pythagoräer, sich nicht bloß von Fleischspeisen, sowie überhaupt von allen Nahrungsmitteln, welche dem animalischen Leben entspringen, sondern insbesondere auch von dem Genuß der Bohne zu enthalten [4]). Dieser Gebrauch konnte offenbar zunächst nur eine ascetische Bedeutung haben, sofern durch diese Enthaltsamkeit die Befreiung der Seele von der Herrschaft der Leiblichkeit befördert werden konnte. Damit soll jedoch nicht in Abrede gestellt werden, daß mit dieser nächsten auch noch eine höhere Bedeutung sich verbinden mochte. Die Lehre, daß das göttliche Leben das ganze All durchströme, und vorzugsweise in den animalischen Wesen zur Offenbarung komme, konnte und mußte ebenfalls den erwähnten Gebrauch motiviren [5]). — Die Förderung des ethisch-ascetischen Lebens war ferner unstreitig auch der nächste Zweck des sogenannten

---

in participe rationis ponunt tranquillitatem, i. e. placidam, quietamque constantiam; in illa altera motus turbidos, tum irae, tum cupiditatis, contrarios, inimicosque rationi.

[1]) Plut. De pl. ph. l. 4. c. 7. — [2]) Diog. Laert. l. 8, 30 seqq. *την δε ἀνθρωπου ψυχην διαιρεισθαι τριχη, εἴς τε νουν, και φρενας, και θυμον. νουν μεν οὖν εἶναι και θυμον, και ἐν τοις ἀλλοις ζωοις· φρενας δε, μονον ἐν ἀνθρωπῳ. εἶναι δε την ἀρχην της ψυχης, ἀπο καρδιας μεχρι ἐγκεφαλου· και το μεν ἐν τῃ καρδιᾳ μερος αὐτης, ὑπαρχειν θυμον· φρενας δε και νουν τα ἐν τῳ ἐγκεφαλῳ. και το μεν φρονιμον, ἀθανατον, τα δε λοιπα, θνητα. τρεφεσθαι τε την ψυχην ἀπο του αἱματος.* — Die Ausdrücke, womit hier die Theile der Seele bezeichnet werden, lauten anders, als oben bei Plutarch; dem Wesen nach aber ist die hier ausgeführte Lehre, wie man leicht sieht, die nämliche, wie jene. [3]) Vgl. Diog. Laert. l. 8, 9. 13. [4]) Diog. L. l. 8, 19. 33. Orig. Phil. c. 2. — Clem. Alex. Strom. l. 3, c. 3, p. 406 seqq. (Oberthür'sche Ausgabe. Würzburg, Stahel'sche Buchhandlung, 1778.) — [5]) Diog. Laert. l. 8, 24. Orig. Phil. c. 2.

pythagoräischen Bundes und des in demselben verwirklichten Princips der Gütergemeinschaft [1]), wiewohl in diesem Bunde auch die Anfänge der später ausgebildeten Staatslehre hervortraten, welche auf das Princip der absoluten Superiorität des Allgemeinen oder des Ganzen des Staates über die einzelnen Glieder desselben sich gründete, und die letztern in dem erstern gänzlich verschwinden ließ. — Die Tugend bestimmten die Pythagoräer, analog zu ihrer mathematisch-metaphysischen Anschauungsweise als Harmonie [2]), unter welcher sie jedenfalls die naturgemäße Unterordnung des unvernünftigen Theiles der Seele unter den vernünftigen verstanden, so daß sie auch in dieser Beziehung ihrem psychologischen Princip treu blieben. Das höchste Gut des Menschen endlich setzten sie in die Erkenntniß, und zwar insbesonders in die Erkenntniß der großen Zahlenharmonie, die dem Universum zu Grunde liegt, und ihr Wesen bildet [3]). —

Nach dem Allen kann es uns nicht mehr befremden, wenn mit den dualistischen Grundsätzen der Pythagoräer sich zuletzt auch noch die Lehre von der Seelenwanderung verband [4]). Wenn die Materie das Böse ist, so kann die Verbindung der Seele mit ihr nur den Character einer Bestrafung in sich tragen, und das ist eben das Princip, auf welchem der Präexistenzianismus und die Metempsychose beruht. So gelangen denn nach der pythagoräischen Lehre jene Seelen, welche in diesem Leben der reinigenden Ascese sich beflissen haben, nach dem Tode an einen hohen, erhabenen Ort, diejenigen dagegen, welche nicht rein sind von der Befleckung, müssen in körperlicher Gestalt, also wohl mit Ueberbleibseln der Leiblichkeit angethan, in der Region des Luftkreises in Mitte der hier sich befindlichen Dämonen unstät herumirren, und werden von den Furien gepeinigt [5]). Zuletzt aber kehren alle wieder in Leiber zurück. So rühmte Pythagoras sich des Vorzuges, aller jener Menschen sich erinnern zu können, in welchen seine Seele sich schon befunden habe, bevor sie in seinen eigenen Leib gekommen sei [6]). — Glücklich daher derjenige Mensch, welchem eine gute Seele zugefallen ist; unglücklich dagegen derjenige, der auf diesen Vorzug nicht Anspruch machen kann! [7]) —

§. 147.

Hatte so der Pythagoräismus das idealistische Princip in den Occident hinüberverpflanzt, so stand es zu erwarten, daß dasselbe sich noch weiter aus-

---

[1]) Orig. Phil. c. 2. Vgl. Diog. Laert. l. 8, 10. 23. — [2]) Diog. L. l. 8, 33. — [3]) Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 21, p. 360 seqq. *Πυθαγοραν δε ὁ ποντικος Ἡρακλειδης ἱστορει την ἐπιστημην της τελειοτητος των ἀριθμων της ψυχης εὐδαιμονιαν εἶναι παραδεδωκεναι.* — [4]) Arist. De anim. l. 1, c. 3, 25. — Orig. Phil. c. 2. — [5]) Diog. Laert. l. 8, 31. seqq. — [6]) Diog. Laert. l. 8, 4. 5. — [7]) Diog. Laert. l. 8, 32.

bilden und seine Vollendung anstreben würde. In der That geschah dieses, und zwar in der Eleaten-Schule. Die Idee der Einheit, schon im Pythagoräismus den Mittelpunkt des Systems bildend, wurde hier in einer Weise ausgebildet, daß der Idealismus im Princip zu seiner höchsten Höhe sich zuspitzte. Erscheint schon bei Xenophanes die Welt als eine starre, keiner Bewegung, keiner Entwicklung und keiner Veränderung fähige Einheit, und wird dem zufolge alles Werden, alles Entstehen und Vergehen geradezu in Abrede gestellt [1]): so ist bei Parmenides auch noch das Mangelhafte, das dieser Anschauung anklebt, weil sie das Eins noch als daseiend gelten läßt, abgestreift, und die Einheit erscheint als die Einheit des Begriffes, in welchem alle Realität und alle Vielheit sich verflüchtigt [2]). Mit allen Mitteln der Dialectik sucht Zeno diese also gefaßte Einheit zu vertheidigen [3]). — Allein wie schon die Pythagoräer das Princip des Idealismus nicht consequent durch das Gebiet der Wirklichkeit durchzuführen vermochten, und darum der Standpunkt der Abstraction zu dem der Wirklichkeit in unversöhnlichen Gegensatz trat: so finden wir dieses auch, und zwar in einem noch weit höhern Grade, in der Lehre der Eleaten. Während diese auf dem Standpunkt der Abstraction den Idealismus auf die höchste Spitze trieben, lassen sie auf dem der Wirklichkeit den Materialismus in seiner ganzen Nacktheit hervortreten. Da sind es bei den Einen Feuer und Erde [4]), bei den andern die vier Elemente, denen alle Dinge ihre Entstehung verdanken [5]); von einer höhern wirkenden Ursache, die diese Entstehung vermittelt hätte, ist überall nicht die Rede. —

Es ist klar, daß dieser unversöhnte und unversöhnbare Widerspruch sich auch in das Gebiet der Lehre vom Menschen hinüberverpflanzen mußte, und darum suchen wir denn hier auch vergebens nach einer scharf ausgeprägten Psychologie. Nach Xenophanes ist die Seele ein luftähnliches Wesen [6]), nach Parmenides ist die Seele und die Vernunft Ein und dasselbe [7]); und doch weist er ihr wiederum die Brust als ihren Sitz an [8]); dem Zeno ist die Seele eine Mischung aus den vier Elementen, resp. aus den vier Qualitäten,

---

[1]) Xenophan. Lehrgedicht von der Natur bei Rixner, Gesch. d. antik. Phil., Anhang, p. 46, v. 1 seqq. — Arist. Phys. l. 1, c. 9, 2. — De Xenoph. Zen. et Gorg. c. 1. — Vgl. De Coel. l. 3, c. 1. — Plut. De pl. ph. l. 1, c. 24. l. 2, c. 4. — Orig. Phil. c. 14. — [2]) Plat. Parmenid. p. 127. d. seqq. — Soph. p. 242, d. — Arist. Met. l. 1, c. 5. — Parmenides: Lehrgedicht von der Natur bei Rixner, Gesch d. antik. Phil., Anhang p. 50, v. 40 seqq. — Clem. Alex. Strom. l. 6, c. 2, p. 202. *το αὐτο νοειν ἐστι τε και εἰναι.* — [3]) Arist. Phys. l. 6, c. 14, 1. — De Xenoph. Zen. et Gorg. c. 3. — [4]) Arist. Phys. l. 1, c. 6, 1. — De gen. et corr. l. 1, c. 3. — Diog. Laert. l. 9, 21. — Orig. Phil. c. 11. — Clem. Alex. Coh. ad gent. c. 5, p. 106. — [5]) Diog. Laert. l. 9, 19. 29. — [6]) Diog. Laert. l. 9, 19. *ἡ ψυχη = πνευμα.* — [7]) Diog. Laert. l. 9, 22. *και την ψυχην και τον νουν ταὐτον εἰναι.* — [8]) Plut. De pl. ph. l. 4, c. 5. —

welche diesen Elementen zu Grunde liegen [1]). — Und so finden wir hier durchgehends das Princip des Materialismus im Gebiete der Seelenlehre herrschend, während doch nach allen Prämissen eine idealistische Psychologie zu gewärtigen gewesen wäre. —

Es kann uns nicht wundern, wenn eine solche den Widerspruch in sich selbst tragende Theorie sich nicht lange zu halten vermochte. Es konnte nichts nützen, wenn man der Sinnenerkenntniß im Gegensatze zur Vernunfterkenntniß die Wahrheit absprach, und die auf die erstere sich gründende Lehre als die Lehre vom Scheine hinstellte, während die aus letzterer sich ergebende Lehre als die Lehre vom wahren Sein figurirte [2]); gerade dadurch, daß man beide mit einander nicht zu vereinigen vermochte, hatte man die innere Unwahrheit **beider** zugestanden, und so mußte die eleatische Lehre naturnothwendig in dem Skepticismus der Sophistik sich verlieren. —

Aber damit hatte sich die geschichtliche Entwicklung der idealistischen Lehre noch nicht vollendet; vielmehr erscheint erst jetzt der Hauptträger derselben, nämlich Plato, welcher die pythagoräischen Grundsätze nach einer andern Seite hin ausbildend, auch zu weit glücklichern Resultaten gelangte, als dieses bei seinen Vorgängern, den Eleaten, der Fall gewesen. —

b) Plato.

§. 148.

Mit Socrates beginnt für die griechische Philosophie eine neue Zeit, ein bis dahin nicht gekannter Umschwung bricht sich mit ihm im Gebiete des Geistes und der Wissenschaft Bahn. Er war es, welcher der alle Wissenschaft und Religion zerstörenden Sophistik den Todesstoß versetzte, und der Thätigkeit der Geister wiederum eine höhere Richtung gab. Sein Hauptverdienst besteht darin, daß er die Speculation von der Verlorenheit in unfruchtbare Untersuchungen auf die Erforschung des eigenen Selbsts des Menschen hinleitete, und ihr so eine neue und festere Grundlage ihrer eigenen Entwicklung unterbreitete, als diejenige gewesen, auf welcher sie bisher gefußt hatte [3]). Und eben dadurch gab er auch den Anstoß zur Entstehung jener bedeutungsvollen und für die Zukunft so einflußreichen Psychologie, die wir nach ihm hervortreten sehen. Er selbst hat zwar den neuen Aufbau dieser Lehre nicht bewerkstelligt; denn sein Streben ging bloß dahin, auf dem Wege einer

---

[1]) Diog. Laert. l. 9, 29. *ψυχην κραμα εἰναι ἐκ των προειρημενων (ἐκ θερμου, και ψυχρου, και ξηρου, και ὑγρου).* — [2]) Parmenid. Lehrgedicht von der Natur p. 54, v. 105 seqq. — Diog. Laert. l. 9, 22. 23. — [3]) Xenoph. mem. l. 3, c. 9, 6. — Plat. Phaedr. p. 229. 230.

eigenthümlichen, von ihm selbst als Hebammenkunst bezeichneten [1]) Heuristik, unterstützt von einer ebenso eigenthümlichen Ironie [2]), die im Geiste seiner Schüler schlummernden Ideen hervorzulocken, und sie ihnen zum Bewußtsein zu bringen [3]); aber eben dadurch war er denn doch die letzte Ursache jenes großen Fortschrittes, der sich nach ihm im Gebiete der Philosophie überhaupt, und insbesonders auch im Gebiete der Psychologie geltend machte. —

Seinem großen Schüler Plato war es vorbehalten, dasjenige zu vollenden, was der Lehrer begonnen hatte. Er wußte nicht bloß die Ideen seines Lehrers mit den pythagoräischen Lehrsätzen in der Weise zu verbinden, daß aus beiden ein einheitliches großes Ganzes resultirte, sondern er wußte auch mit seiner Doktrin den Mythus, der schon im Pythagoräismus seine Rolle spielt, in so gefälliger Weise zu verschmelzen, daß dadurch der eigenthümliche Reiz jener Doktrin noch mehr erhöht wird. Dieses gilt insbesonders von der Lehre vom Menschen, die er augenfällig mit besonderer Vorliebe behandelte und ausbildete. Die Mythen, welche im Verlaufe dieser Lehre uns gegenübertreten, zeichnen sich größtentheils durch einen so hohen sittlichen Character aus, daß sie die Reinheit der psychologisch-ethischen Lehre des Plato nicht bloß nicht beeinträchtigen, sondern sogar die Mängel, welche in dieser Beziehung in ihr sich finden, möglichst in den Hintergrund treten lassen. —

Wollen wir nun aber die psychologische Lehre Platos nach ihrem Inhalte und nach ihren innern und äußern Beziehungen zur Darstellung bringen, so vermögen wir dieses nicht, ohne zuvor den Standpunkt und die Hauptgrundsätze seiner Philosophie überhaupt untersucht zu haben. —

§. 149.

Der Hauptvorzug der platonischen Philosophie ist bekanntlich ihr idealer Character. Die Idee bildet den Mittelpunkt des ganzen platonischen Systems. Wie vom Herzen aus, sagt ein neuerer Gelehrter, das Blut in alle Theile des Körpers ausströmt, und in es zuletzt wieder zurückfließt: so geht auch in der platonischen Lehre alle Entwicklung von der Idee aus und kehrt wieder in sie zurück. Wir müssen diesem Ausspruche von ganzer Seele beistimmen. Immer stellt sich Plato auf den Standpunkt der Idee und sucht in ihrem Lichte die Wirklichkeit nicht bloß zu beurtheilen, sondern sie auch nach dem Typus der Idee zu construiren [4]). —

Ist aber dieses der Grundcharacter der platonischen Philosophie: so stellt dagegen Plato als unentbehrliches Organon für die Construction der Philo-

---

[1]) Plato Theaetet. 149 seqq. — [2]) De rep. l. 1 p. 337, a. — [3]) De rep. l. 1 p. 338, b. — [4]) Vgl. De rep. l. 5, 472 seqq.; l. 7, 519, c. seqq. — Phaed. p. 97, d. — Theaet. p. 173, e. seqq.; 175, b. seqq. — Soph. p. 216, c.; p. 254, a.

sophie selbst, sowie für die philosophische Ausbildung des Geistes die Dialectik auf. Wie daher die Idee das Centrum, so ist die Dialectik bei Plato das Organon und das bewegende Element in der Entwicklung des philosophischen Gedankens. Sind die sogenannten encyclopädischen Wissenschaften, insbesonders die Arithmetik, Geometrie und die Astronomie die untern Vorbereitungsstufen für die Philosophie [1]), so tritt der Geist durch die Dialectik und in derselben in deren Heiligthum selbst ein, und erhält die Befähigung, in ihm frei sich zu bewegen [2]). Zweifach ist aber die Aufgabe der Dialectik; sie hat sich sowohl aufsteigend, als auch absteigend, sowohl analytisch, als auch synthetisch zu bethätigen. Sie muß von dem Einzelnen zum Allgemeinen auf und von dem Allgemeinen zum Einzelnen herabsteigen. Ersteres wird dadurch bewerkstelligt, daß der denkende Geist den allgemeinen Gedanken sucht, der einer Masse von Einzelheiten unterliegt, diesen zur höchsten Allgemeinheit forttreibt, und, wenn er auf dieser Höhe angelangt ist, ihn nicht als bloßen Begriff, sondern als Idee faßt, um dann das Einzelne nach ihm zu beurtheilen. Letzteres dagegen vollzieht sich dadurch, daß der denkende Geist umgekehrt die allgemeine Idee zum Anfangspunkt seiner Entwicklung nimmt, dieselbe in die ihr immanenten Besonderheiten organisch entfaltet, und so die Deduction bis zu den Einzelheiten, auf die die allgemeine Idee sich bezieht, herableitet. In dieser doppelten Bewegung des Denkens liegt das Wesen der Dialectik. Durch sie allein ist, wie schon gesagt, nach Plato die philosophische Erkenntniß ermöglicht, und darum zieht sie sich denn auch offenkundig durch alle platonischen Dialoge hindurch [3]). —

Man sieht hieraus leicht, daß in der platonischen Lehre der Accent immer auf dem Allgemeinen liegt, gegenüber dem Besondern und Einzelnen. Nur im Bereiche des Allgemeinen bewegt sich nach ihm die philosophische Erkenntniß, und sie ist nur dann dasjenige, was sie sein soll, wenn sie auf diesen Standpunkt sich emporgehoben hat. Wir müssen natürlicherweise dieser Anschauungs-

---

[1]) De rep. l. 7, p. 521, d. seqq.; p. 532. — [2]) De rep. l. 7, p. 532, a. seqq.; p. 535. — Epin. p. 989, c. seqq. — [3]) Soph. p. 253, d. *το κατα γενη διαιρέσθαι, και μητε ταυτον είδος έτερον ἡγησασθαι, μητε ἑτερον ὀν ταυτον, μων οὐ της διαλεκτικης φησομεν ἐπιστημης εἶναι; και φησομεν. Οὐκουν ὁ γε τουτο δυνατος δραν, μιαν ἰδεαν δια πολλων, ἑνος ἑκαστου κειμενου χωρις, παντη διατεταμενην ἱκανως διαισθανεται, και πολλας ἑτερας ἀλληλων, ὑπο μιας ἐξωθεν περιεχομενας, και μιαν αὐ δι' ὁλων πολλων ἐν ἑνι ξυνημμενην· και πολλας χωρις παντη διωρισμενας. τουτο δ'ἐστιν, ᾗ τε κοινωνειν ἑκαστα δυναται, και ὁπη μη, διακρινειν κατα γενος, ἐπιστασθαι. Ἀλλα μην το γε διαλεκτικον οὐκ ἀλλῳ δωσεις, ὡς ἐγῷμαι, πλην τῳ καθαρως τε και δικαιως φιλοσοφουντι.* — Polit. p. 285, a. seqq. — Phaedr. p. 265, d. seqq.; p. 274. p. 277, b. — Vgl. De rep. l. 7, p. 534, b. seqq. — Phileb. p. 16, c seqq. p. 18, a seqq. —

weise, wenigstens im Allgemeinen, unsere volle Zustimmung geben, um so mehr, da das Allgemeine bei Plato überall nicht in der Form des bloßen Begriffes, sondern vielmehr, soweit möglich, in der der Idee auftritt: denn ihm genügt es nicht, die Dinge im allgemeinen Gedanken bloß so zu erfassen, wie sie sind, sondern ihm liegt vielmehr überall daran, sie so zu denken, wie sie sein sollen, weßhalb das Allgemeine bei ihm fast durchgängig als Idee sich geltend macht. —

§. 150.

Allein Plato geht noch einen Schritt weiter, und dieser Schritt ist entscheidend für die Bestimmung des innersten Characters seiner philosophischen Lehre. Er spricht nämlich dem Allgemeinen als solchem auch objective Realität zu. Nach ihm ist das Allgemeine als solches nicht bloß das Product der dialectischen Entwicklung, sondern es ist ihm als solches auch objectiv; und nur dadurch ist nach ihm eine Erhebung des Geistes zum Allgemeinen auf dialectischem Wege möglich, daß dieses Allgemeine als Allgemeines schon von vorneherein unabhängig vom Denken objectiv ist. So objectivirt Plato die Idee nicht bloß nach ihrem Inhalt, sondern auch nach der Form der Allgemeinheit, in welcher sie im menschlichen Geiste auftritt, und damit tritt er in das Gebiet des Idealismus hinüber [1]).

Hienach stellt sich ihm die Idee in ihrer Objectivität dar als das wahrhaft Seiende [2]), gegenüber der bloßen Erscheinung, als die Fülle des Seienden, gegenüber dem nur theilweise Seienden, als das in sich Unveränderliche und Feste, gegenüber dem Veränderlichen und Fließenden, als das Unsichtbare gegenüber dem Sichtbaren, als das Bleibende gegenüber dem stets Werdenden, als das Ewige gegenüber dem Zeitlichen [3]). Alles philosophische Streben geht nun dahin, zur Erkenntniß dieses wahrhaft Seienden, dieses Ewigen und Unveränderlichen zu gelangen, und nur wo dieses Ziel erreicht wird, ist dasjenige geleistet, was die Speculation zu leisten hat. Die Idee als das wahrhaft Seiende ist die Region, in welche der philosophische Geist sich emporheben soll; sie bildet den weiten Lichtkreis, in welchem er sich zu bewegen hat, und den er nicht mehr verlassen darf, ohne Gefahr zu laufen, in das Gebiet der Täuschung sich zu verlieren [4]). Und darum wird denn auch die Philosophie von Plato definirt als die Wissenschaft von der Idee als dem wahrhaft Seienden [5]). —

Wenn nun aber nach den Gesetzen der Dialectik im Bereiche des Gedankens alles Allgemeine in innerm organischen Zusammenhange miteinander

---

[1]) De rep. l. 10 p. 596, a. — [2]) Phaed. p. 75, d. — [3]) Phaed. p. 78, d. seqq.; 80, b. — Tim. p. 27, d. seqq.; p. 51, e. seqq. — [4]) Amat. p. 133, b. — [5]) De rep. l. 6, 490; 484, b. seqq.; l. 5, p. 474 seqq.; p. 480; l. 7, p. 521, c. — Phileb. p. 58, a. —

steht, und zuletzt in einer höchsten Allgemeinheit als in seinem allgemeinen Mittel- und Einheitspunkte sich concentrirt: so muß dieses nach der platonischen Lehre auch im Bereiche der objectiven Allgemeinheit, also im Bereiche der objectiven Ideenwelt der Fall sein. Und wie dort der Begriff des Seins als jener Centralpunkt dasteht, aus dem alle besondern Begriffe peripherisch gleichsam hervorgehen, und in den sie ebenso wieder zurückkehren: so muß auch hier die Idee des Seins jenen Brennpunkt bilden, welcher für den ganzen Lichtkreis der Ideenwelt der Ausgangs-, Mittel- und Endpunkt ist. Und in der That zieht sich denn auch bei Plato die Idee des Seins durch alle übrigen Ideen hindurch. Jede Idee ist nur dadurch, daß sie an der Idee des Seins Theil hat, daß sie also als integrirendes Glied dem Organismus des allgemeinen Seins angehört. In dieser Idee also sind alle übrigen Ideen Eins, und sie steht deßhalb als die Ureinheit aller an der Spitze der objectiven Ideenwelt, und bildet zugleich deren Anfang und Ende [1]. —

§. 151.

Allein eben dieses Princip der Einheit der objectiven Ideenwelt in der Grundidee des Seins mußte nun die Frage nach sich ziehen, wodurch denn die organische Entfaltung jener Einheit in die Mehrheit der Ideen, welche die Ideenwelt bilden, vermittelt werde. Denn ist jener Einheit nicht ein Moment immanent, wodurch jene Selbstentfaltung bedingt und vermittelt wird, so müssen zuletzt alle Ideen in eine unterschiedslose Einheit zusammenfallen. Wäre also Plato nicht weiter gegangen, als wir seine Lehre bisher entwickelt haben, so wäre er über den Standpunkt des Parmenides nicht hinausgekommen. Allein Plato ist weit entfernt, das parmenideische Princip einer starren, bewegungs- und entwicklungslosen Einheit als das seinige anzuerkennen. Er will zwar eine Einheit, aber eine Einheit, die sich entfaltet in die Vielheit, ohne sich selbst zu verlieren. Nur dieses kann der Gedanke sein, welche seinem Dialoge „Parmenides" zu Grunde liegt. Er deckt hier die Widersprüche auf, welche sich ergeben müssen, wenn man entweder bloß die Einheit, oder wenn man bloß die Vielheit als seiend geltend läßt, und eben dadurch weist er darauf hin, daß beide Momente mit einander vereinigt werden müssen. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Widersprüche selbst, wie sie Plato deducirt, detailirt darzustellen, aber so viel ist klar, daß dieser ganzen Deduction nur der eben angeführte Sinn unterliegen könne [2].

Jenes Moment nun, durch welches bei Plato in der Ideenwelt die Vielheit in der Einheit und die Einheit in der Vielheit bedingt und vermittelt ist, ist die Negation. Das Nichtsein ist dem Plato ebenso objectiv wie das Sein, und gerade dadurch, daß es dieses ist, entfernt es die

---

[1]) Soph. p. 254. a. d. — [2]) Parm. p. 137, b. seqq.

starre Einheit aus der Idee, und bewirkt in ihr eine organische Vielheit, ohne die Einheit zu zerstören. Jede besondere Idee ist nämlich dasjenige, was die ihr übergeordnete Gattungsidee ist, weil sie eben als ein Glied der Einheit dasteht, und die Gattungsidee demzufolge als Moment ihres Inhaltes in sich schließt; aber sie ist zugleich auch nicht dieses, was jene ist, weil ihr Inhalt noch ein anderes Moment einschließt, das jener nicht angehört. Ebenso ist jede Idee dasjenige, was die ihr coordinirte Idee ist, weil sie beide Ein Moment ihres Inhaltes mit einander gemein haben, aber sie ist auch wiederum zu gleicher Zeit nicht dasjenige, was jene ist, weil sie sich von ihr eben so bestimmt durch ein besonderes Merkmal ihres Inhaltes unterscheidet. Und so geht dieses Sein und Nichtsein durch den ganzen Complex der Ideen hindurch und bedingt deren organische Vielheit in der Einheit. —

Die Einheit nun, welche den gesammten Ideenorganismus durchbringt und zusammenkettet, ist von Plato festgehalten und ausgedrückt durch den Begriff des „Desselbigen", die Vielheit dagegen und die Verschiedenheit, die im Schoße dieser Einheit selbst waltet, durch den Begriff des „Andern". Jede Idee ist nämlich dasselbige, was die andere ist, sofern sie an ihrem Inhalte Theil nimmt; aber sie ist zu gleicher Zeit auch ein Anderes als jene, sofern sie sich durch ein eigenthümliches Merkmal ihres Inhaltes von jener unterscheidet. Alle Ideen also nehmen an der Idee des „Desselbigen" und des „Andern" Theil; der Begriff des „Desselbigen" ist das Band, welches die Ideen zur Einheit verkettet, der Begriff des „Andern" dagegen zertheilt sie in die der Einheit immanente, in's Unabsehbare gehende Vielheit. — Und so ist nicht bloß der allgemeine Gedanke als solcher objectivirt, sondern es ist auch die Dialectik, in welcher der Gedanke im denkenden Geiste sich entwickelt und entfaltet, in die Objectivität eingetragen, und der objectiven Idee eine mit der subjectiven parallel laufende immanente Dialectik zugesprochen [1]. —

---

[1]) Soph. p. 254, d. seqq.; 256, b. *Την κινησιν δη ταὐτον τ᾿ εἶναι και μη ταὐτον, ὁμολογητεον, και οὐ δυςχεραντεον. Οὐ γαρ ὁταν εἰπωμεν αὐτην ταὐτον και μη ταὐτον, ὁμοιως εἰρηκαμεν· ἀλλ᾿ ὁποταν μεν ταὐτον, δια την μεθεξιν ταὐτου προς αὑτην, οὑτω λεγομεν. ὁταν δε μη ταὐτον, δια την κοινωνιαν αὖ θατερου· δι᾿ ἡν ἀποχωριζομενη ταυτου, γεγονεν οὐκ εκεινο, ἀλλ᾿ ἑτερον, ὡς τε ὀρθως αὖ λεγεται παλιν οὐ ταὐτον* . . . p. 256. d. *Ἀδεως ἀρα την κινησιν ἑτερον εἶναι του ὀντος, διαμαχομενοι λεγωμεν . . . Οὐκουν δη σαφως ἡ κινησις ὀντως οὐκ ὀν ἐστι, και ὀν ἐπειπερ του ὀντος μετεχει . . . Ἐστιν ἀρα ἐξ ἀναγκης το μη ὀν ἐπι τε κινησεως εἶναι, και παντα τα γενη· κατα παντα γαρ ἡ θατερου φυσις, ἑτερον ἀπεργαζομενη του ὀντος, ἑκαστον οὐκ ὀν ποιει· και ξυμπαντα δη κατα ταυτα, οὑτως οὐκ ὀντα ὀρθως ἐρουμεν· και παλιν, ὁτι μετεχει του ὀντος, εἶναι τε και ὀντα . . . Περι ἑκαστον ἀρα των εἰδων πολυ μεν ἐστι το ὀν, ἀπειρον δε*

Man sieht leicht, daß alle diese Grundsätze schlechterdings idealistisch sind, und von dem Tiefsinn eines Plato wäre es zu erwarten gewesen, daß er auch noch den letzten Schritt gethan, und die concrete Wirklichkeit in einen aus der Selbstdiremtion der Idee in die Vielheit des Andersseins resultirenden Schein verflüchtigt hätte. So wäre die Consequenz des Princips vollständig zur Geltung gebracht und demzufolge das Princip nach seiner ganzen Tragweite aufrecht erhalten gewesen. — Allein das geschah nicht. Sei es, daß Platos guter Genius von dieser letzten Consequenz zurückschreckte, oder daß ihn der gesunde Menschenverstand und der in uralter religiöser Tradition wurzelnde Mythus von der erwähnten Folgerung zurückhielt; — genug, Plato hielt die concrete Realität der wirklichen Welt aufrecht, wenn er auch nicht müde ward, sie im Gegenhalt zur Idee herabzusetzen und in Schatten zu stellen. Wir müssen deshalb den platonischen Idealismus als eine gemäßigte, aber ebendeshalb noch unvollendete Form der idealistischen Lehre bezeichnen. —

§. 152.

Wenn also das platonische System die concrete Realität der wirklichen Welt festhält: so ist dasjenige, wodurch diese Realität bedingt und constituirt wird, eine allgemeine, an sich formlose Urmaterie, die als Grundstoff und Ursubstanz der wirklichen Welt untergelegt wird, und aus welcher diese selbst und alle Dinge in ihr gebildet und geformt sind [1]). Auf diese Materie als einen wirklichen concreten Stoff ist bei Plato immer und überall hingewiesen, und wenn sie auch als an und für sich formlos und darum unsichtbar bezeichnet wird, so kann dieses doch ihrer wahrhaften Substanzialität keinen Eintrag thun. —

Ist aber dieß der Fall, so schließt sich hier unmittelbar die wichtige Frage an, wie sich denn die aus dieser Materie gebildeten Dinge zu den

---

πληθει το μη ὀν ... p. 258, b. *Τιν᾽ οὐν αὐτην (την φυσιν θατερου) προςειπωμεν; Δηλον, ὁτι το μη ὀν αὐτο ἐστι τουτο* ... p. 258 d. *Ἡμεις (οὐν) οὐ μονον τα μη ὀντα, ὡς ἐστιν ἀπεδειξαμεν, ἀλλα και το εἰδος, ὁ τυγχανει ὀν, του μη ὀντος ἀπεφηναμεθα. την γαρ θατερου φυσιν ἀποδειξαντες οὐσαν τε και κατακεκερματισμενην ἐπι παντα τα ὀντα προς ἀλληλα, το προς το ὀν ἑκαστου μοριου αὐτης ἀντιτιθεμενον, ἐτολμησαμεν εἰπειν, ὡς αὐτο τουτο ἐστιν ὀντως το μη ὀν.* Die weitere Ausführung vid. p. 259, a. seqq. — p. 260 b. *Το μεν δη μη ὀν ἡμιν ἐν τι των ἀλλων γενος ἀνεφανη, κατα παντα τα ὀντα διεσπαρμενον.* — Vgl. auch Parm. p. 143, a. seqq.; p. 162, c.

[1]) Tim. p. 50 d. seqq; 51, a. seqq. *Ἀορατον εἰδος τι και ἀμορφον, πανδεχες μεταλαμβανον δε ἀπορωτατα πη του νοητου και δυσαλωτοτατον αὐτο λεγοντες οὐ ψευσομεθα.*

Ideen verhalten. Nach der Art, wie diese Frage beantwortet wird, müssen sich natürlicherweise alle weitern Grundsätze der Lehre, von der wir handeln, bestimmen. Allein gerade hier tritt uns einer der schwächsten Punkte dieses Systems entgegen, und Aristoteles hat nicht Unrecht, wenn er in seiner Widerlegung der platonischen Lehre seine Waffen immer gegen diesen Punkt kehrt. Die Ideen werden zwar in dieser Beziehung als die Wesenheiten (*οὐσιαι*) der Dinge aufgefaßt [1]); aber sie sind nicht diesen Dingen selbst immanent, sondern sie werden vielmehr über dieselben als eigenes für sich bestehendes Sein hingestellt, und so zwischen zwei Welten unterschieden, zwischen der unsichtbaren, idealen und zwischen der sichtbaren, sinnlichen Welt. Hienach bestimmt sich das Verhältniß der sinnlichen Dinge zu den Ideen als ihren Wesenheiten dahin, daß die erstern das, was sie sind, nur dadurch sind, daß sie an den Ideen als ihren Wesenheiten participiren. Jedes bestimmte Wesen ist daher nur dadurch das bestimmte Wesen, das es ist, daß es an der respectiven Idee, die seine Wesenheit ist, Theil nimmt [2]). Ebenso ist auch Alles in der sinnlichen Welt nur dadurch gut, daß es an dem an sich Guten, nur dadurch schön, daß es an dem an sich Schönen, nur dadurch groß, daß es an dem an sich Großen, nur dadurch weise, gerecht und heilig, daß es an dem an sich Gerechten, Heiligen und Weisen Theil nimmt [3]). Diese Anschauung zieht sich consequent durch die ganze Lehre Platos hindurch; aber es ist leicht ersichtlich, daß zur vollen Aufklärung dieses Verhältnisses es hier vor Allem darauf angekommen wäre, zu bestimmen, wie jene Theilnahme an den Ideen, jenes Participiren an einem schlechthin Transcendenten von Seite der sinnlichen Dinge zu denken sei. Leider gibt uns jedoch Plato hierüber gar keinen Aufschluß, und so konnten wir wohl mit Recht sagen, daß dieses der schwächste Punkt in dem platonischen Systeme sei [4]).

---

[1]) Vgl. Phaed. p. 65, d. seqq.; p. 78, d. — De rep. l. 6, p. 490, a. seqq. — [2]) Phaed. p. 101. c. *Μεγα ἀν βοφης, ὁτι οὐκ οἰσθα ἀλλως πως ἑκαστον γιγνομενον, ἠ μετασχον της ἰδιας οὐσιας ἑκαστου, οὑ ἀν μετα-σχοι.* p. 102, a. seqq. *Ὡμολογειτο εἰναι τι ἑκαστον των εἰδων, και τουτων τἀλλα μεταλαμβανοντα αὐτων τουτων την ἐπωνυμιαν ἰσχειν.* — Parm. p. 130, c. seqq.; 132. d. — [3]) Euthyphr. p. 5, d; p. 6, d. — Men. p. 73, c. — Conv. p. 211, b. — Hipp. maj. p. 287, b. c. — Phaed. p. 100, b. seqq. *Ὑπο-θεμενος εἰναι τι καλον αὐτο καθ᾽ αὑτο, και ἀγαθον, και μεγα, και τ᾽αλλα παντα... φαινεται μοι, εἰ τι ἐστιν ἀλλο καλον πλην αὐτο το καλον, οὐδε δε ἑν ἀλλο καλον εἰναι, ἠ διοτι μετεχει ἐκεινου του καλου, και παντα δη οὑτω λεγω.* — [4]) Wie wenig Plato selbst über die Art des Verhältnisses der erscheinenden Dinge zu den Ideen im Reinen war, ergibt sich daraus, daß er statt des *μετεχειν* noch mehrere andere Ausdrücke gebraucht, die eben so unbestimmt sind wie der eben erwähnte, ja zuletzt selbst das fragliche Verhältniß als ein ganz unbestimmtes bezeichnet. So sagt er an der eben angeführten

Ist also dieses das Verhältniß der sinnlichen Dinge zur Idee, so ergibt sich hieraus auch umgekehrt das Verhältniß der Idee zur Erscheinungswelt. Die Idee leuchtet nämlich wie ein Lichtstrahl in die Erscheinungswelt hinein, spiegelt sich in ihr ab, und gelangt so an ihr und in ihr zur Offenbarung. — Die Idee ist zwar der Erscheinungswelt nicht immanent; da aber dennoch die Materie nur dadurch, daß sie an der Idee Theil nimmt, zur Erscheinungswelt gestaltet ist: so muß sich dennoch die Idee in dieser offenbaren. Allein diese Offenbarung kann folgerichtig nur mehr als das Resultat einer Abspiegelung der Ideen in dem Spiegel der Erscheinungswelt, oder als die Folge einer Abschattung der Ideen in der Materie gedacht werden. Eben darum werden denn auch in der platonischen Lehre die sinnlichen Dinge stets als die Spiegelbilder der Idee, oder als die schattenhaften Nachahmungen derselben bezeichnet [1]. — So sind denn die Idee und die Erscheinungswelt in ein gegenseitiges Verhältniß zu einander gesetzt; allein dieses Verhältniß ist beiderseits nur ein äußeres, und daher wissenschaftlich nicht haltbar. Freilich konnte Plato dieses Verhältniß nicht anders denken, als er es wirklich dachte; denn wo auf der einen Seite in der Objectivirung des Allgemeinen das idealistische Princip in seiner ganzen Stärke hervortritt, und auf der andern Seite dennoch wieder die substantiale Realität der Erscheinungswelt gewahrt bleiben soll: da ist der idealistische Dualismus zum Princip erhoben, und auf diesem Standpunkte ist eben das wissenschaftliche Streben nicht dahin gerichtet, die Gegensätze zu vermitteln, sondern vielmehr umgekehrt sie unvermittelt neben einander stehen zu lassen, und nur in ein äußeres Verhältniß zu einander zu setzen. —

§. 153.

Verfolgen wir aber die hieher bezüglichen Lehrsätze Platos noch weiter: so ist es vor Allem klar, daß die Idee in der Erscheinungswelt nicht nach ihrer Einheit sich abzuspiegeln vermag. Denn jedes bestimmte Ding participirt nur an jener Idee, welche die ihm eigenthümliche Wesenheit bildet, die anderweitigen Ideen sind hievon ausgeschlossen, und fallen andern Wesen zu. Also nur nach ihrer Vielheit kann die Idee in der sinnlichen Welt in die Erscheinung treten, und da diese Vielheit von Plato eben unter dem Begriff des „Andern" gedacht wird, so offenbart sich mithin in der Erscheinungswelt mit dem „Dasselbigen" immer auch das „Andere". Der tiefste Grund hievon kann offenbar nur in der Materie liegen, sofern diese nicht fähig ist, die

---

Stelle p. 100 d. *τουτο δε ἁπλως και ἀτεχνως και ἰσως εὐηθως, ἐχω παρ ἐμαυτῳ, ὁτι οὐκ ἀλλο τι ποιει αὐτο καλον, ἡ ἐκεινου του καλου εἰτε παρουσια, εἰτε κοινωνια, εἰτε ὁπη δη και ὁπως προς γενομενη.*

[1]) De rep. l. 6, p. 510, e. *σκιαι, και ἐν ὑδασιν εἰκονες.* l. 6, p. 514, a. seqq.

Idee in ihrer Einheit an sich zur Darstellung zu bringen, sondern vielmehr dieselbe nur in ihrer Diremtion in die Vielheit des „Andern" an sich erscheinen zu lassen vermag. Daraus erklärt es sich, wie von Plato zuletzt die Materie selbst als das „Andere" bezeichnet werden konnte, im Gegensatz zur Idee, welche nun als das „Dasselbige", d. h. Untheilbare und immer sich gleich bleibende auftritt [1]). Denn wie im Bereiche der Idee selbst die Theilnahme aller Ideen an der Idee des „Andern" es ist, welche die Entfaltung der allgemeinen Idee in die Vielheit der Ideen bedingt, so ist im Bereiche der Erscheinungswelt die Materie dasjenige, wodurch die an sich Eine und unveränderliche Idee in die Vielheit der Erscheinungsformen, in welchen sie sich in den verschiedenen Dingen der empirischen Welt kund gibt, zertheilt wird; und darum ist sie in dieser Region das Princip des „Andern", das Princip der Individuation, und kann deshalb im Bereiche der Erscheinungswelt auch schlechterdings als das „Andere" im Gegensatze zur Idee als dem „Dasselbigen" bezeichnet werden. —

Aber wenn auch nach Plato die Idee nach ihrer Vielheit in der Erscheinungswelt sich abspiegelt, so ist diese Offenbarung doch insofern eine höchst unvollkommene, als die erscheinenden Dinge die Idee nicht nach ihrer ganzen Fülle und Vollkommenheit in sich abspiegeln und darstellen, sondern nur in einer sehr inadäquaten Weise. Denn wie in einem trüben Spiegel das Bild nur sehr unvollständig und verworren sich reflectirt: so ist auch die Materie für die Idee ein solcher im höchsten Grade getrübter Spiegel; er vermag deshalb die Idee nicht in ihrer ganzen Reinheit und Vollkommenheit, sondern nur in einer höchst unvollkommenen und verworrenen Weise zurückzustrahlen und so zur Offenbarung zu bringen. Darum ist gar kein Vergleich zwischen dem Glanze und der Herrlichkeit der Idee selbst, und ihrem Bilde in der Erscheinungswelt. Im Bereiche der Ideen herrscht Reinheit und Klarheit, im Bereiche der Bilder in der sinnlichen Welt dagegen Trübe und Verworrenheit. Dort herrscht Fülle und Vollkommenheit, hier Mangel und Unvollkommenheit. So stehen die erscheinenden Dinge zwischen dem schlechthinigen Sein und dem schlechthinigen Nichtsein gleichsam mitten inne, und nehmen an beiden Theil. Sie *sind*, weil theilnehmend an dem Sein der Idee, und *sind* auch *nicht*, weil nur höchst unvollkommen dieselbe in sich darstellend; sie sind gut und auch nicht gut, schön und auch nicht schön; überall ist das Positive und das Negative, das Vollkommene und das Unvollkommene zugleich in ihnen gegeben [2]). — Noch mehr. Die Materie befindet sich nach Plato in beständigem Flusse; ihre Consistenz ist nie eine feste und bleibende; sie zerrinnt und zerfließt fortwährend in unstätem Laufe. Das gleiche Schicksal muß darum auch die Erscheinungswelt theilen, der sie als substantieller Träger unterliegt. Auch sie treibt unaufhaltsam im Strom des Werdens und Ver-

---

[1]) Vgl. Tim. p. 34, c. seqq. — [2]) De rep. l. 5, p. 479, a seqq.

gehens dahin, und wie daher das Reich der Idee wesentlich als das Reich des unveränderlichen Seins sich darstellt, so characterisirt sich im Gegensatz zu jenem das Reich der Erscheinung eben so wesentlich als das Reich des Werdens [1]). Auch in dieser Beziehung oscillirt somit Alles, was in der Erscheinungswelt ist, immer zwischen Sein und Nichtsein, sofern es stets auf dem Uebergange vom Sein zum Nichtsein und vom Nichtsein zum Sein steht, so daß also Nichts in der Welt je vollständig i s t, sondern in jedem Augenblicke wieder aufhört, das zu sein, was es gegenwärtig ist [2]). Offenbar muß dieser stetige Fluß die Reinheit des Bildes, in welchem die erscheinenden Dinge die Idee darstellen, noch mehr trüben. Denn der Strahl, in welchem die Dinge das Bild der Idee reflectiren, verschwindet mit jedem Augenblicke, und so auch das Bild selbst; jeden Augenblick ist letzteres ein anderes, und daher kann es nie in der vollen Schärfe seiner Züge hervortreten, sondern diese müssen sich um so mehr verwirren, je schneller der Strom des Werdens sich verläuft. —

Man sieht hieraus leicht, daß Plato, wenn er auch die Erscheinungswelt als das Spiegelbild der Idee auffaßt, dennoch nicht müde wird, sie gegenüber der Ideenwelt herabzusetzen und in Schatten zu stellen, ganz in Uebereinstimmung mit dem idealistischen Princip, auf welchem seine ganze Lehre beruht. Wenn der Idealismus die empirische Wirklichkeit nicht zum bloßen Schein herabsetzt, so muß er sie doch seiner eigenen wesentlichen Tendenz zufolge der Welt des Gedankens gegenüber möglichst tief stellen, damit sie zuletzt in den G e g e n s a t z d e r I d e e übergehen könne. —

Wenn aber Plato die Ideen als die Formalursachen der empirischen Welt hinstellt, so versäumt er auch nicht, Aufschluß zu geben über die wirkende Ursache, welche die Materie nach den Ideen gestaltet hat. Dieses führt uns zu seiner Lehre von Gott, die wir hier ebenfalls noch kurz betrachten müssen, bevor wir in das Gebiet der Lehre vom Menschen eintreten, weil die Darstellung der letztern nur durch die Voraussetzung der erstern ermöglicht ist. —

§. 154.

Die Idee Gottes erscheint in der platonischen Lehre als die Idee des G u t e n u n d S c h ö n e n. Diese Idee stellt Plato über alle übrigen Ideen; sie gilt ihm in jeder Beziehung als das Höchste, mit ihr kann Nichts anderes,

---

[1]) De rep. l. 7, p. 521, d; 525, d.; 527, b. — De legg. l. 12, p. 966, e. (ἀεναος οὐσια). — [2]) Theaetet. p. 152, d. seqq.; p. 156, a. Ἀρχη δε, ἐξ ἡς και ἁ νυν δη ἐλεγομεν παντα ἡρτηται, ἡδε αὐτων· ὡς το παν κινησίς ἠν, και ἀλλο παρα τουτο οὐδεν . . . 157, a. seqq. οὐδεν εἰναι ἑν αὐτο καθ᾽ αὑτο, ἀλλα τινι αἰει γιγνεσθαι· το δε εἰναι πανταχοθεν ἐξαιρετον. — Phileb. p. 29, a. seqq.

was es auch sei, in Vergleich kommen, ihres Lobes findet Plato kein Ende. Sie kann ihm daher nur mit der Idee Gottes identisch sein [1]). Es wird mithin von höchster Wichtigkeit sein, zu erfahren, wie er sich das Verhältniß dieser Idee zu den übrigen Ideen dachte, denn davon muß es zuletzt abhängen, welche Stellung die Gottesidee in dem ganzen platonischen System einnimmt. Man hat nicht ermangelt, die platonische Lehre in der erwähnten Beziehung dahin zu interpretiren, als sei in ihr unter der Idee des Guten und Schönen nur die logische Einheit aller Ideen zu verstehen, und könne somit in ihr von einer wissenschaftlichen Aufrechthaltung der Transcendenz Gottes über den Ideen nicht die Rede sein; vielmehr sei Gott nur die höchste Allgemeinheit, die die Besonderheiten in sich selbst einschließe, und sich zu denselben entfalte. Allein abgesehen davon, daß die logische Einheit aller Ideen nicht die Idee des Guten und Schönen, sondern vielmehr die Idee des Seins ist, was Plato nicht entgehen konnte: so spricht es Plato selbst zum Ueberfluß noch klar aus, daß die Idee des Guten mit der *οὐσια* (und das ist eben die Einheit der Ideen) nicht identisch sei, sondern vielmehr über derselben stehe, und sie weit überrage. Sie ist ein anderes, als das intelligible Sein, die intelligible Wahrheit oder die objective Vernunft, und weit entfernt, daß sie mit ihnen zusammenfiele, ist sie vielmehr der Grund von diesen und erzeugt aus sich den *νους* und die *ἀληθεια* [2]). Nach solchen Aussprüchen können wir mit Bestimmtheit sagen, daß es Plato nicht in den Sinn kam, die Idee des Guten, und somit die Idee Gottes in den übrigen Ideen aufgehen lassen, sondern daß er vielmehr ihre wesentliche Präeminenz über diesen speculativ anerkannte und festhielt. Ist aber dieses der Fall, dann muß sich sogleich die Frage

---

[1]) De rep. l. 7, p. 531, c. — Vgl. Conv. p. 210, e. seqq. — [2]) De rep. l. 6, p. 508, e. seqq. *Οὑτω δε καλων ἀμφοτερων ὀντων, γνωσεως τε και ἀληθειας, ἀλλο και καλλιον ἐτι τουτων ἡγουμενος αὐτο, ὀρθως ἡγησῃ. ἐπιστημην δε και ἀληθειαν, ὡςπερ ἐκει φως τε και ὀψιν, ἡλιοειδη μεν νομιζειν ὀρθον, ἡλιον δε ἡγεισθαι οὐκ ὀρθως ἐχει· οὑτω και ἐνταυθα, ἀγαθοειδη μεν νομιζειν ταυτ᾽ ἀμφοτερα, ὀρθον· ἀγαθον δε ἡγεισθαι ὁποτερον αὐτων, οὐκ ὀρθον, ἀλλ᾽ ἐτι μειζονως τιμητεον την του ἀγαθου ἑξιν... Και τοις γιγνωσκομενοις τοινυν μη μονον το γιγνωσκεσθαι φαναι ὑπο του ἀγαθου παρειναι, ἀλλα και το εἶναι τε και την οὐσιαν ὑπ᾽ ἐκεινου αὐτοις προςειναι· οὐκ οὐσιας ὀντος του ἀγαθου, ἀλλ᾽ ἐτι ἐπεκεινα της οὐσιας πρεσβειᾳ και δυναμει ὑπερεχοντος. — Ἑμοι οὑτω φαινεται· ἐν τῳ γνωστῳ τελευταια ἡ τοὺ ἀγαθου ἰδεα και μογις ὁρασθαι· ὀφθεισα δε, συλλογιστεα εἶναι ὡς ἁρα πασι παντων αἱτη ὀρθων τε και καλων αἰτια, ἐν τε ὁρατῳ φως και τον τουτου κυριον τεκουσα· ἐν τε τῳ νοητῳ αὐτη ἡ κυρια ἀληθειαν και νουν παρασχομενη και ὁτι δει ταυτην ἰδειν τον μελλοντα ἐμφρονως πραξειν.* De rep. l. 7, p. 517, b. c.

ergeben, in welchem Verhältnisse die Idee des Guten zu den übrigen Ideen stehe. Doch hierüber können wir uns erst dann näher orientiren, wenn wir tiefer in jene Lehre eingedrungen sein werden, welche Plato in Bezug auf Gott, vom objectiven Standpuncte aus betrachtet, aufstellt. —

Die dem Plato vorausgehende materialistisch-sophistische Schule hatte das vernunftlose Körperliche als das erste gesetzt, und die vernünftige Seele nur als die höchste Entwicklungsstufe jener an sich blinden Substanz hingestellt, weshalb sie auch das Dasein Gottes und die Providenz läugnen mußte· Dieser Anschauung gegenüber sucht nun Plato zu beweisen, daß umgekehrt die vernünftige Seele, also ein göttliches Princip der körperlichen Natur vorausgehen, daß es somit nothwendig eine göttliche Natur geben müsse, und der Atheismus eine gänzlich widersinnige Theorie sei. Die Bewegung, sagt er, die wir in der Körperwelt wahrnehmen, setzt nothwendig eine bewegende Ursache voraus, und diese kann in letzter Instanz nur eine solche sein, die sich selbst bewegt, wenn man nicht in's Unendliche gehen will. Gerade darin aber besteht das Wesen der seelischen oder geistigen gegenüber der körperlichen Natur, daß sie sich selbst bewegt, während diese nur durch jene bewegt werden kann [1]). Es muß daher nothwendig eine Seele der körperlichen Natur vorausgehen, weil deren Bewegung und Gestaltung durch diese erst möglich wird. Und diese Seele ist Gott [2]). — Das Gleiche ergibt sich auch daraus, daß in der Welt allenthalben Ordnung und Zweckmäßigkeit sich findet, und zwar nicht bloß in den untern Regionen des Universums, sondern noch mehr in den höhern Regionen, in der Region der Gestirne. Ordnung und Zweckmäßigkeit ist aber nicht möglich ohne Vernunft, und Vernunft kann wiederum nur in einer Seele sein; und darum setzt auch aus diesem Grunde die Welt eine vernünftige Seele voraus, die die Ordnung und Zweckmäßigkeit in ihr hergestellt hat und erhält, und die eben Gott ist [3]). So erweist also

---

[1]) De legg. l. 10, p. 896, a. *Το ἑαυτο κινειν φῃς λογον ἐχειν την αὐτην οὐσιαν ἡνπερ τοὐνομα ὁ δη παντες ψυχην προσαγορευομεν; Φημι γε.* — Phaedr. p. 245. e. — *Ἀθανατου δε πεφασμενου του ὑφ᾽ ἑαυτου κινουμενου, ψυχης οὐσιαν τε και λογον τουτο αὐτο τις λεγων οὐκ αἰσχυνεται.* — [2]) Epin. p. 980, c. seqq. — De legg. l. 10, p. 893, a. seqq. — [3]) Phileb. p. 30, b. seqq. *Οὐ γαρ που δοκουμεν γε, τα τετταρα ἐκεινα, περας, και ἀπειρον, και κοινον, και το της αἰτιας γενος, ἐν ἁπασι τεταρτον ἐνον τουτο, ἐν μεν τοις παρ᾽ ἡμιν ψυχην τε παρεχον ᾽και σωμα σκιαν ἐμποιουν, και πταισαντος σωματος ἰατρικην, και ἐν ἀλλοις ἀλλα συντιθεν και ἀκουομενον, πασαν και παντοιαν σοφιαν ἐπικαλεισθαι· των δ᾽αὐτων τουτων ὀντων ἐν ὁλῳ τε οὐρανῳ, και κατα μεγαλα μερη, και προσετι καλων και εἰλικρινων, ἐν τουτοις δ᾽οὐκ ἀρα μεμηχανησθαι την των καλλιστων και τιμιωτατων φυσιν. — Ἀλλ᾽ οὐδαμως τουτο γ᾽ἀν λογον ἐχοι. Οὐκουν, εἰ μη τουτο, μετ᾽ ἐκεινου του λογου ἀν ἑπομενοι, βελτιον*

Plato dem atheistischen Materialismus gegenüber das Dasein eines der Welt vorausgehenden selbstbewußten [1]) Gottes, und gerade an diesem Lehrsatze hält er mit voller Entschiedenheit fest. Die Welt steht nicht unter der Herrschaft des blinden Zufalls; sie wird vielmehr durch ein göttliches Princip mit Vernunft und Weisheit regiert: — dieser Grundsatz begegnet uns allenthalben in den platonischen Dialogen [2]). — Indem ferner Plato der pythagoräischen Anschauung von den Grundelementen des Universums sich anschließt, erweist er auch hieraus das Dasein eines das Universum selbst überragenden Gottes. Um nämlich das Dasein der bestimmten begränzten Dinge, aus welchen die Welt besteht, zu erklären, muß ein Unendliches, und eine Gränze vorausgesetzt werden; denn nur dadurch, daß das Unendliche durch die Gränze begränzt wird, ist ein bestimmtes, begränztes Wesen ermöglicht. Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß das Unendliche, Unbegränzte und Unbestimmte nach der eigenen Auffassungsweise Platos nur die Materie, und die Gränze nur die Idee sein könne. Aber Plato sieht wohl ein, daß die Begränzung des Unbegränzten durch die Gränze (die Bildung der Materie durch die Idee) nur gedacht werden könne unter der Voraussetzung einer wirkenden Ursache, welche diese Begränzung bewerkstelligt, und darum schließt er denn auch auf das Dasein einer wirkenden Ursache hinüber, die ihm dann eben keine andere ist, als das göttliche Princip, das die Welt hervorbringt und gestaltet [3]). — Wenn also dem Plato das Dasein einer der Welt vorstehenden göttlichen Natur außer Zweifel steht, so versäumt er auch nicht, über die Eigenschaften dieser göttlichen Natur Aufschluß zu geben, obgleich er freilich in dieser Beziehung überall nicht mit jener Klarheit sich ausspricht, die wohl wünschenswerth wäre. Er that dieses, wie sich aus seinen Aeußerungen erschließen läßt, absichtlich, um bei dem Volke nicht als Gegner der Volksreligion zu erscheinen, ein Umstand, der bereits seinem Lehrer Socrates das Leben gekostet hatte. Nur räthselhaft will er von den Göttern sprechen [4]); und wir werden sehen, daß er dieser Absicht möglichst getreu geblieben ist. — Was nun zuerst die

---

λεγοιμεν, ὡς ἐστιν, ἁ πολλακις εἰρηκαμεν, ἀπειρον τε ἐν τῳ παντι πολυ και περας ἱκανον· και τις ἐπ᾽ αὐτοις αἰτια οὐ φαυλη, κοσμουσα τε και συνταττουσα ἐνιαυτους τε και ὡρας και μηνας, σοφια και νους λεγομενη δικαιοτατ᾽ ἀν. Σοφια μην και νους ἀνευ ψυχης οὐκ ἀν ποτε γενοισθην. Οὐκουν μεν τῃ του Διου ἐρεις φυσει βασιλικην μεν ψυχην, βασιλικον δε νουν ἐγγιγνεσθαι, δια την της αἰτιας δυναμιν; Μαλα γε. —

[1]) Epin. p. 988, b. — [2]) Phileb. p. 28, d. seqq. — Vgl. auch Soph. p. 265, c. seqq. — [3]) Phileb. p. 23, c. seqq.; p. 27, c. *Πρωτον μεν τοινυν ἀπειρον λεγω· δευτερον δε, περας· ἐπειτ᾽ ἐκ τουτων τριτον μικτην και γεγενημενην οὐσιαν· την δε της μιξεως αἰτιαν και γενεσεως, τεταρτην λεγω.* Vgl. p. 30, c. — [4]) Ep. II, p. 312, d.

göttliche Natur an und für sich betrifft: so spricht er derselben absolute Vollkommenheit und Unveränderlichkeit zu. Die erstere Eigenschaft ist in der Idee Gottes selbst gelegen, und was die letztere betrifft, so müßte Gott, wäre er veränderlich, entweder durch ein anderes Wesen, oder durch sich selbst verändert werden. Ersteres ist nicht möglich, weil das vollkommenste Wesen von einem untergeordneten Dinge keine Veränderung erleiden kann. Ebenso wenig ist aber auch das letztere zulässig; denn in ein vollkommeneres Wesen kann sich Gott selbst nicht umändern, weil er schon an sich das vollkommenste ist, und in einen minder vollkommenen Zustand setzt sich überhaupt kein Wesen selbst freiwillig herab, also auch Gott nicht. Er ist somit, wie absolut vollkommen, so auch absolut eingestaltig und unveränderlich [1]). Und weil ferner die göttliche Natur die beste und vollkommenste ist, so ist sie auch die absolut wahrhaftige, und darum unfähig, Andere zu täuschen [2]). — Ebenso ist auch Gott ein schlechterdings zeitloses Wesen; die Zeit fällt bloß den irdischen Dingen zu, Gott selbst steht über aller Zeit; für ihn gibt es keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; er i st nur, und darum ist ihm auch Alles Gegenwart [3]). — Gott ist Anfang, Mitte und Ende von Allem, und Alles andere ist nur seinetwegen da [4]). —

---

[1]) De rep. l. 2, p. 380, d. seqq. Ἀρα γοητα τον θεον οἰει εἰναι και οἱον ἐξ ἐπιβουλης φανταζεσθαι ἀλλοτε ἐν ἀλλαις ἰδεαις; ἠ ἁπλουν τε εἰναι, και παντων ἡκιστα της ἑαυτου ἰδεας ἐκβαινειν . . . οὐκ ἀναγκη, εἰπερ τι ἐξισταιτο της αὑτου ἰδεας, ἠ αὐτο ὑφ᾽ ἑαυτου μεθιστασθαι, ἠ ὑπ᾽ ἀλλου; Ἀναγκη. Οὐκουν ὑπο μεν ἀλλου τα ἀριστα ἐχοντα, ἡκιστα ἀλλοιουται τε και κινειται... Ἀλλα μην ὁ θεος τε και τα του θεου παντη ἀριστα ἐχει . . . Ταυτη μεν δη ἡκιστα ἀν πολλας μορφας ἰσχοι ὁ θεος. — Ἀλλ᾽ ἀρα αὐτος αὑτον μεταβαλλοι ἀν και ἀλλοιοι; Δηλον, ἐφη, ὁτι, εἰπερ ἀλλοιουται. Ποτερον οὐν ἐπι το βελτιον τε και καλλιον μεταβαλλει ἑαυτον, ἠ ἐπι το χειρον και το αἰσχιον ἑαυτου; Ἀναγκη, ἐφη, ἐπι το χειρον, εἰπερ ἀλλοιουται. οὐ γαρ που ἐνδεα γε φησομεν τον θεον καλλους ἠ ἀρετης εἰναι. Ὀρθοτατα, ἠν δ᾽ ἐγω, λεγεις. και οὑτως ἐχοντος, δοκει ἀν τις σου, ὠ Ἀδειμαντε, ἑκων αὑτον χειρω ποιειν ὁπῃουν, ἠ θεων ἠ ἀνθρωπων; Ἀδυνατον, ἐφη. Ἀδυνατον, ἀρα, ἐφην, και θεῳ ἐθελειν αὑτον ἀλλοιουν: ἀλλ᾽ ὡς ἐοικε, καλλιστος και ἀριστος ὠν εἰς το δυνατον ἑκαστος αὐτων μενει ἀει ἁπλως ἐν τῃ αὑτου μορφῃ. — [2]) De rep. l. 2, p. 381, e. seqq.; p. 382, e. — [3]) Tim. p. 37, e. seqq. — [4]) De legg. l. 4, p. 715, d. seqq. Ὁ μεν δη θεος (ὡςπερ και ὁ παλαιος λογος), ἀρχην τε και τελευτην και μεσα των ὀντων ἁπαντων ἐχων, εὐθειαν περαινει κατα φυσιν περιπορευομενος. τῳ δ᾽ ἀει ξυνεπεται δικη των ἀπολειπομενων του θειου νομου τιμωρος κ. τ. λ. — l. 10, p. 903, b. seqq.

§. 155.

Nach solchen Schilderungen der göttlichen Natur sollte man nun wohl erwarten, daß Plato auch an der absoluten Einzigkeit Gottes ebenso entschieden festhalten würde; aber gerade hier ist es, wo er dem orientalischen Sabäismus und dem polytheistischen Volksglauben große Concessionen macht, wiewohl, nach anderweitigen Aeußerungen zu schließen, seine eigene subjective Ueberzeugung dennoch der Lehre von der Einzigkeit Gottes sich anschließen mochte [1]). Weil nämlich in der Welt verschiedenartige lebende Wesen mit verschiedenartiger Bewegung sich zeigen, so muß auch angenommen werden, daß aus der höchsten Seele, die der höchste Gott ist, noch mehrere andere Seelen hervorgegangen sind, die in absteigender Stufenreihe sich an einander anschließen, und um so unvollkommener werden, je tiefer sie in dieser Stufenreihe stehen. Und diese Abstufung muß sich bestimmen nach der Abstufung der vier Elemente der empirischen Welt, sofern aus ihnen die Leiber jener Seelen gebildet sind. Auf oberster Stufe stehen daher jene Seelen, deren Leiber aus dem Elemente des Feuers gebildet sind, sei es nun, daß sie diesen Leibern immanent, oder diese bloß die erscheinenden Bilder von ihnen sind [2]). Und das sind die Gestirne, die eben deshalb, weil sie auf oberster Stufe stehen, noch als Götter, und zwar als untergeordnete Götter bezeichnet werden müssen. Die Gestirne sind somit vernünftige lebende Wesen, und die Seelen, die sie beleben, sind unmittelbar göttlicher Natur. Dieß geht schon aus der constanten Ordnung ihrer Bewegung hervor; denn keine Ordnung ohne Vernunft; — und wollte man die Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit dieser ihrer Bewegung als Beweis dafür aufführen, daß sie nicht mit Vernunft und Selbstbewußtsein begabt seien, so ist darauf zu erwiedern, daß gerade in dieser Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit ihrer Bewegung die höchste Vernunft sich kund gibt, weil, je höher eine Erkenntniß steht, auch die Freiheit der Wahl sich in dem nämlichen Maaße verringert, und die Nothwendigkeit der Vernunft, diese unter allen höchste Nothwendigkeit, an ihre Stelle tritt [3]). — Auf die Gestirne folgen dann in der ätherischen und Luftregion die Dämonen, deren Leiber einerseits aus dem Aether und andererseits aus der Luft gebildet sind, weshalb sie denn auch nicht gesehen werden können. An sie schließen sich diejenigen Dämonen an, deren Leiber aus dem Wasser gebildet sind,

---

[1]) Ep. XIII, p. 363, b. *Της μεν γαρ σπουδαιας ἐπιστολης θεος ἀρχει, θεοι δε της ἡττον.* — [2]) De legg. l. 10, p. 898, d. seqq.; p. 899, c. — [3]) Epin. p. 982, b. c. *Ἡ δε ψυχης δε ἀναγκη νουν κεκτημενης, ἁπασων ἀναγκων πολυ μυγιστη γιγνοιτ' ἀν... το δε ἀμεταστροφον, ὁταν ψυχη το ἀριστον κατα τον ἀριστον βουλευσηται νουν, το τελεον ἐκβαινει τῳ ὀντι κατα νουν· και οὐδε ἀδαμας ἀν αὐτου κρειττον οὐδε ἀμεταστροφωτερον ἀν ποτε γενοιτό.*

und die als Halbgötter bezeichnet werden können, und endlich die der Erde entstammenden Wesen, insbesonders der Mensch [1]). — Die oberen Götter stehen mit den auf unterster Stufe stehenden lebenden Wesen, den Menschen, nicht in unmittelbarer Verbindung; der Zusammenhang zwischen beiden wird vielmehr nur hergestellt durch jene Mittelwesen, die eben als Dämonen bezeichnet worden sind. Diese vermitteln einerseits dasjenige, was von Seite der Götter den Menschen mitgetheilt wird, und andererseits werden durch sie auch die Gebete und Opfer der Menschen an die Götter übermacht, weshalb auch wir ihnen Verehrung schuldig sind, um so mehr, da sie die Guten lieben und die Bösen hassen, und mit der Sorge für uns von den Göttern betraut sind [2]). — So steht denn die ganze Welt unter der leitenden Vorsehung der Götter, und diese Vorsehung erstreckt sich zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar, nämlich durch das Medium der Dämonen, auf alle Wesen, insbesonders auf alle einzelnen Menschen [3]). — Aber freilich hat dieselbe in höchster Instanz nur das glückselige Leben des Ganzen der Welt zum Zwecke; denn das Ganze ist nicht des Einzelnen, sondern das Einzelne des Ganzen wegen da: und da jeder einzelne Mensch nur ein kleiner Theil des Ganzen der Welt ist, so zielt auch Alles, was er in seinem Leben vermöge der vorsehenden Leitung der Götter thut oder leidet, zuletzt nur auf das Wohl und auf die Erhaltung des Ganzen der Welt ab [4]). Das Einzelne wird von dem

---

[1]) De legg. l. 10, p. 895—899, c.; l. 12, p. 966, d. seqq. — Epin. p. 980, c. seqq.; p. 986. — Tim. p. 39, d. seqq. — [2]) Conv. p. 202, e. seqq. *Παν το δαιμονιον μεταξυ ἐστι θεου τε και θνητου . . . ἑρμενευον και διαπορθμενον θεοις τα παρ᾽ ἀνθρωπων και ἀνθρωποις τα περι θεων, των μεν τας δεησεις και θυσιας, των δε τας ἐπιταξεις τε και ἀμοιβας των θυσιων. ἐν μεσῳ δε ὀν ἀμφοτερων συμπληροι, ὡστε το παν αὐτο αὐτῳ ξυνδεδεσθαι· δια τουτου και ἡ μαντικη πασα χωρει, και ἡ των ἱερων τεχνη, των τε περι τας θυσιας και τας τελετας και τας ἐπῳδας, και την μαντειαν πασαν και γοητειαν· θεος δε ἀνθρωπῳ οὐ μιγνυται, ἀλλα δια τουτου πασα ἐστιν ἡ ὁμιλια και ἡ διαλεκτος θεοις προς ἀνθρωπους και ἐγρηγοροσι και καθευδουσιν.* — De legg. l. 4, p. 713, d.— [3]) Phaed. p. 62, b. seqq. — De legg. l. 10, p. 900. d. — [4]) De legg. l. 10, p. 903. b. seqq. *Πειθωμεν τον νεανιαν τοις λογοις, ὡς τῳ του παντος ἐπιμελουμενῳ προς την σωτηριαν και ἀρετην του ὁλου παντ᾽ ἐστι συντεταγμενα, ὡν και το μερος εἰς δυναμιν ἑκαστον το προςηκον πασχει και ποιει. τουτοις δ᾽ εἰσιν ἀρχοντες προςτεταγμενοι ἑκαστοις ἐπι το σμικροτατον ἀει παθης και πραξεως, εἰς μερισμον τον ἐσχατον τελος ἀπειργασμενοι· ὡν ἑν και τοσον, ὡ σχετλιε, μοριον εἰς το παν ξυντεινει βλεπον ἀει, καιπερ παν σμικρον ὀν. σε δε λεληθε περι τουτο αὐτο ὡς γενεσις ἑνεκα ἐκεινου γιγνεται πασα· ὁπως ῃ ἡ τῳ του παντος βιῳ ὑπαρχουσα εὐδαιμων οὐσια, οὐχ ἑνεκα σου γιγνομενη· συ δε ἑνεκα ἐκεινου . . .* —

Allgemeinen gänzlich absorbirt, — ein Grundsatz, der der idealistischen Grundlage der platonischen Lehre ganz und gar angemessen ist. —

Das wäre mithin das Allgemeine der platonischen Theologie, und es liegt uns nun noch ob, auch das kosmogonische Moment des platonischen Systems in Kürze vorzuführen, um zuletzt ein endgiltiges Urtheil über diesen centralen Theil der Lehre Platos fällen zu können. — In kosmogonischer Beziehung nun stellt Plato drei Principien auf, durch welche die Bildung des Universums bedingt ist, nämlich Gott, die Ideen und die Materie. Gott ist der Werkmeister, die wirkende Ursache, welche die Welt bildet, die Materie ist der Stoff, aus dem sie gebildet wird, und die Ideen sind das Prototyp, nach welchem diese Weltbildung geschieht. Bekanntlich hat Plato die Theorie des kosmogonischen Prozesses selbst in das Gewand einer mythischen Darstellung gehüllt, und zwar ganz in der nämlichen Weise, wie solches bereits im „Timäus dem Lokrier" präformirt war. Es ist unsere Aufgabe, die platonische Erzählung von dem Gange der Weltbildung hier in Kürze zur Darstellung zu bringen. —

§. 156.

Die Unterlage der Weltbildung ist nach dem Timäus des Plato die Materie. Diese ist von Gott nicht hervorgebracht, sondern sie steht ihm ewig als Etwas durch sich selbst existirendes gegenüber. Sie erscheint vorerst als eine ordnungslose, wild fluktuirende Masse, als ein chaotisches Wesen, das in seinem Schooße keine Spur einer regel- und gesetzmäßigen Disposition aufweist [1]); ferner erscheint sie als die blinde Nothwendigkeit gegenüber der Idee, die in dieser Beziehung als die die Nothwendigkeit bewältigende Vernunft auftritt [2]); und endlich tritt sie hervor als ein in sich rein formloses, aber aller Formen fähiges Sein, das eben deshalb, weil es die Formen der verschiedenen Dinge in sich aufnimmt, auch als das mütterliche Princip der Dinge im Gegensatz zur Idee als dem väterlichen Princip bezeichnet wird, und aus dem gleichen Grunde auch als der allgemeine Behälter, als der allgemeine Ort (*χωρα*) der wirklichen Dinge sich darstellt [3]). — Liegt nun diese Materie der Weltbildung zu Grunde, so konnte aber die wirkliche Welt nur durch Gott selbst aus ihr heraus gebildet werden. Gott, weil er gut und neidlos war, hielt es für besser, das Ungeordnete zur Ordnung zu bringen, und darum schaute er auf die immer sich gleich bleibende ewige Idee hin, und bildete nach ihrem Prototyp die gesammte Materie zur Erscheinungs-

---

[1]) Tim. p. 30, a. *κινουμενον πλημμελως και ἀτακτως.* — p. 52, d. seqq.; p. 69, b. — [2]) Tim. p. 47, e. seqq. *Μεμιγμενη γαρ οὖν ἡ τουδε του κοσμου γενεσις, ἐξ ἀναγκης τε και νου συστασεως ἐγενηθη* … — p. 68, e. seqq. — [3]) Tim. p. 49, a. seqq.; p. 50, b. seqq.; p. 52, a. b. d.

welt aus, und zwar so, daß er sie zur höchstmöglichen Aehnlichkeit mit dem Prototyp, und in Folge dessen so vollkommen gestaltete, als es die Materie gestattete [1]). Da die Seele immer vor dem Körper ist und sein muß, wenn der letztere möglich sein soll, — denn leben heißt sich selbst bewegen [2]), und dieses „sich selbst bewegen" als das eigenthümliche Wesen der Seele ist nothwendig vorausgesetzt zum „bewegt werden durch ein anderes" das dem Körper eignet, — so bildete Gott zuerst die Weltseele, und zwar dadurch, daß er aus der Natur des „Desselbigen" (der Idee) und aus der Natur des „Andern" (der Materie), durch Mischung beider eine dritte Substanz herstellte, die eben die Weltseele ist [3]). Diese setzte er dann in die Mitte der Welt, spannte sie in Kreuzesform durch das ganze Universum aus, und bildete ihr hierauf den Weltleib in kugelförmiger Gestalt an [4]). Die Grundelemente der körperlichen Welt sind aber Feuer, Luft, Wasser und Erde; aus ihnen bestehen alle übrigen Körper, welche den Weltleib bilden, und sie sind denn auch zuerst von Gott aus der Materie herausgebildet worden [5]). Die Weltseele ist vernünftig, wie jede andere Seele, und in Folge dessen stellt sich zuletzt auch das Universum selbst als ein vernünftiges lebendes Wesen dar [6]). Als solches ist es das Nachbild jener lebendigen Vernunft, die uns in der Idee, nach welcher es gebildet ist, entgegentritt, und darum sind auch alle einzelnen Wesen des Universums nur Nachbilder jener Ideen, die einheitlich in der Weltidee gelegen sind [7]). Und weil jenes Urbild nur Eines ist, so kann auch die Welt nur Eine sein; eine Mehrheit von Welten ist nicht möglich [8]). Die Welt hat zwar nothwendig einen Anfang, aber nachdem sie einmal begonnen, soll sie nicht mehr enden; darum hat ihr Gott das Bild der Ewigkeit, die Zeit eingegeben [9]), und ihr zugleich auch die vollkommenste und konstanteste Bewegung zugetheilt, die Kreisbewegung [10]). So ist die Welt in jeder Beziehung so vollkommen als sie sein kann, und ist eine vollkommenere Welt, als diese, nicht mehr möglich [11]). Sie ist deßhalb in Wahrheit ein zweiter, ein erzeugter oder hervorgebrachter Gott [12]). — Da jedoch die Idee nicht bloß das Prototyp eines einzigen lebenden Wesens in sich schließt, sondern in dieser lebendigen Vernunft die Typen noch mehrerer lebender und vernünftiger Wesen eingeschlossen sind, die Welt aber ihrem Musterbilde vollkommen ähnlich werden sollte, mithin auch alle Wesen ohne Ausnahme in sich schließen mußte, deren Typen in jenem Musterbilde gelegen sind, so bildete Gott in der Welt selbst noch mehrere andere vernünftig-lebende Wesen, und zwar aus dem Elemente des

---

[1]) Tim. p. 29, e. seqq. — 31, b.; p. 56, c. — Vgl. Phaed. p. 97, c. — [2]) De legg. l. 10, p. 895, c. — [3]) Tim. p. 34, c. seqq. — [4]) Tim. p. 33, b.; 34, b.; 36, b. seqq. — [5]) Tim. p. 31, b. seqq.; p. 53, b. — [6]) Tim. p. 30, b. — [7]) Tim. p. 49, a.; p. 50, c. — [8]) Tim. p. 31, a. b. — [9]) Tim. p. 37, c—e. — [10]) Tim. p. 34, a. seqq. — [11]) Tim. p. 33, a.; p. 92, c. — [12]) Tim. p. 34, a. b.; p. 68, e. — Crit. p. 106, a.

Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde: und das sind die Gestirne, die Dämonen, die Halbgötter und die Menschen, von welchen Wesen wir bereits oben gesprochen haben [1]). Die Gestirngötter und die Dämonen sind an und für sich sterblicher Natur, haben aber von Gott das Prärogativ der Unsterblichkeit erhalten, was beim Menschen nicht der Fall ist [2]). Die Weltbildung schloß sich daher dem Gesagten zufolge ab mit der Bildung des Menschen, über welch letztere wir uns jedoch erst später verbreiten können.

§. 157.

Haben wir so die Hauptsätze der platonischen Theologie und Kosmogonie kennen gelernt: so können wir uns nun nicht mehr länger der Pflicht überheben, zu untersuchen, wie sich Plato das gegenseitige Verhältniß der kosmogonischen Principien zu einander dachte. Daß dieses Verhältniß im Allgemeinen das idealistisch dualistische sei, läßt sich der bisherigen Entwicklung zufolge wohl nicht bezweifeln; allein damit ist noch nicht die Frage gelöst, wie sich Gott zu den Ideen und zur Weltseele verhalte, und wie daher sein Verhältniß zur Erscheinungswelt im Besondern zu denken sei. Wenden wir uns nun zunächst jenem Verhältnisse zu, in welchem Gott zur idealen Welt steht: so ist die Ideenwelt, wie wir bereits gesehen haben, das Reich des an sich Seienden und Unveränderlichen, gegenüber dem nur durch Theilnahme an ihm seienden und in beständiger Veränderung sich befindlichen Reiche der Erscheinung, und als solches ist sie das Musterbild des letzteren. Da aber in ihr auch eine objective Dialectik waltet, so ist sie auch insoferne die objective Vernunft, als durch sie alle Ordnung in der Welt bedingt ist. In dieser Beziehung wird sie als *νους*, *σοφια* und *λογος* bezeichnet [3]). Sie ist jedoch an sich weder todtes, unbewegliches Sein, noch todte, unbewegliche Vernunft; sondern es wird ihr Seele und Leben zugesprochen [4]); sie besitzt daher auch eine Art Substanzialität, und wird demzufolge geradezu als *ζωον* bezeichnet, dessen Nachbild das *ζωον* der Erscheinungswelt ist [5]). — Dieses vorausgeschickt, tritt uns in der platonischen Lehre das Verhältniß der Ideenwelt zu Gott in doppelter Gestaltung entgegen. Vorerst erscheint sie mit einem gewissermassen außergöttlichen Sein, indem Gott selbst als von ihr abhängig seiend dargestellt wird, so ferne er die Welt nach ihrem Vorbilde nur unter der Bedingung bilden kann, daß er sie selbst zuvor anschaut, wie der menschliche Werkmeister zuerst das Vorbild anschauen muß, das er nachbilden soll [6]). So stünde mithin in dieser Beziehung die Ideenwelt als gleich ewiges Princip

---

[1]) Tim. p. 39, d. seqq. — [2]) Tim. p. 41, a. seqq. — [3]) Phileb. p. 30, c. — De rep. l. 7, p. 517, b. c. — De legg. l. 4, p. 715, d. seqq. — Vgl. Cratyl. p. 408, c. seqq. — [4]) Soph. p. 248, e. seqq. — [5]) Tim. p. 30, c. seqq.; p. 39, e. — [6]) Tim. p. 29, a. seqq.

zwischen Gott und der Materie da, und würde gewissermassen die Möglichkeit der Einwirkung Gottes auf die Materie begründen. Auf der andern Seite wird aber wiederum auch der Satz ausgesprochen, daß Gott selbst der Werkmeister der Ideen sei, also sie selbst erzeuge und hervorbringe [1]); es wird gesagt, daß der *νους* geboren sei aus jener Ursache, welche die Ursache aller Dinge ist [2]); und daß diese den *νους* und die *ἀληθεια* aus sich erzeuge, in welcher Beziehung Gott als der *φυτουργος* der Ideen bezeichnet wird [3]); und wie wir schon oben erwähnt haben, wird auch die Idee des Guten als jene bezeichnet, welche, wiewohl wesentlich über allen übrigen Ideen stehend, denselben dennoch Sein und Wahrheit verleiht. Hienach erscheint nach dieser Auffassungsweise Gott als die hervorbringende Ursache der Ideenwelt; während diese nach der erstern, wie gesagt, eine Art außergöttlichen Seins in Anspruch nimmt. Man wird diese beiden einander auf den ersten Anblick entgegengesetzten Anschauungsweisen wohl nur dadurch mit einander vereinigen können, daß man zur Idee der Emanation seine Zuflucht nimmt. Ist der *νους* ewig aus Gott emanirt, so steht er ihm auch ewig als ein *ζωον* gegenüber, und ist demzufolge von Gott sowohl hervorgebracht, als auch ist auf der andern Seite Gott selbst wieder von ihm abhängig. Bei Plato selbst findet sich zwar noch keine offene Andeutung dieser Emanationsidee, — sie wird erst von seinen Nachfolgern aufgegriffen und ausgebildet, — allein eben darum stellt sich auch seine Lehre in dieser Beziehung als mangelhaft dar, weil ihr die feste Bestimmung eines Verhältnisses, das von der höchsten Wichtigkeit ist, abgeht.

Die gleiche Unbestimmtheit begegnet uns denn auch in Bezug auf das Verhältniß zwischen Gott und der Weltseele. Im Timäus wird letztere als ein Gebilde des die Welt gestaltenden Gottes bezeichnet, und ihr die Theilnahme am ewigen göttlichen *νους* zugeschrieben, vermöge welcher sie eben vernünftig ist [4]). Den Beweisen zufolge dagegen, welche Plato für das Dasein Gottes führt, möchte es scheinen, als sei ihm Gott selbst Nichts anderes, als die allgemeine Weltseele, welche in sich zugleich die absolute Vernunft einschließt, und so die ganze Welt belebt, bewegt, ordnet und leitet, weßhalb er denn auch den Ursprung aller anderweitigen Seelen auf sie zurückführt. Es werden sich auch diese schwankenden, und einander, wie sie liegen, widerstreitenden Bestimmungen nur dadurch vereinbaren lassen, daß man ebenso wie im ersteren Falle, auch hier die Emanationsidee zur Erklärung des Verhältnisses zwischen Gott und der Weltseele zu Hilfe nimmt. Ist der *νους* die erste,

---

[1]) De rep. l. 10, p. 597, b. seqq. — [2]) Phileb. p. 30, d. seqq. *Τη δε γη ἐμη ζητησει πεποριχως ἀποκρισιν, ὁτι νους ἐστι γενουστης του παντων αἰτιου λεχθεντος των τετταρων, ὡν ἠν ἡμιν ἑν τουτο.* — [3]) De rep. l. 10, p. 597, d. — [4]) Vgl. De legg. l. 10, p. 897, b.

so wird die Weltseele als die zweite göttliche Emanation sich darstellen, und so wird dieselbe einerseits als ein aus Gott hervorgegangenes, und von ihm in seiner Transcendenz verschiedenes, und andererseits doch wiederum als ein mit ihm dem Wesen nach identisches Princip sich characterisiren. So wäre der scheinbare Widerspruch zwischen den verschiedenen hieher bezüglichen Lehrsätzen Plato's gehoben, und die Transcendenz Gottes über die Welt, für die er sich überall entschieden ausspricht, mit der Immanenz desselben in der Welt, auf welche Plato nicht minder häufig hindeutet, vereinigt. Wir müssen es offen aussprechen, daß uns die Neuplatoniker die Lehre Plato's richtiger verstanden zu haben scheinen, als manche Andere, die in späterer Zeit dieselben corrigiren zu müssen glaubten; denn in der That, wenn man den Lehrsätzen Plato's nicht eigentlich Gewalt anthun will, läßt sich in ihnen kein anderer Sinn finden, als derjenige ist, den die Neuplatoniker in ihnen gefunden haben, wenn freilich diese, wie wir bald hören werden, in der Ausführung des platonischen Princips noch weiter gegangen sind, als dieser selbst. —

Gewiß ist es aber, daß Plato in Bezug auf die Lehre von Gott dasjenige leistete, was der menschliche Geist ohne Kenntniß der Schöpfungsidee speculativ überhaupt zu leisten vermag. Daß ihm dieses schwer werden mußte, ist klar, und wir wollen es ihm glauben, wenn er sagt, daß es schwer sei, den Urheber des Alls zu finden [1]; daß man von den Göttern Nichts gewisses wissen, vielmehr in dieser Beziehung der Ueberlieferung glauben müsse [2]. Die platonische Theologie beruht zwar, wie überhaupt das ganze System, auf dem idealistischen Princip; aber er hat dasselbe so weit gemildert, als es ohne Kenntniß der Schöpfungsidee speculativ nur immer möglich war. Gott ist ihm zwar an sich die höchste Allgemeinheit; allein er faßt diese nicht als eine leere, sondern als eine volle auf und läßt sie daher nicht erst durch ihre eigene Entfaltung in die Besonderheiten sich erfüllen, sondern er läßt diese Besonderheiten im *νοῦς* aus ihr emaniren, um so ihre eigene Transcendenz über den Besonderheiten aufrecht erhalten zu können. Außerdem hebt er auch noch nicht die Materie oder das Reale in dem Idealen gänzlich auf, sondern läßt die Erscheinungswelt als eine für sich bestehende Realität neben und außer Gott stehen, wenn auch wohl freilich manchmal die Ausdrücke, die er in Bezug auf die Materie gebraucht, wie wenn er sie als den bloßen Raum und Behälter der Formen bezeichnet, deren Realität sehr herabzustimmen geeignet sind. Im Hinblick hierauf kann es uns darum nicht wundern, wenn die späteren Nachfolger Platos seinen idealistischen Dualismus zum vollendeten Idealismus ausbildeten, und so von dem gemäßigten Standpunkte des Plato wiederum zum Aeußersten fortgingen.

---

[1]) Tim. p. 28, c. — [2]) Vgl. Cratyl. p. 400, d. seqq.

§. 158.

Es läßt sich nicht in Abrede stellen, daß der idealistische Dualismus erst dadurch seinen vollen Ausdruck gewinnt, daß er den Gegensatz zwischen dem Materialen und Idealen zum ethischen Widerspruche steigert. Wir können erwarten, daß wir diesem ethischen Gegensatze auch bei Plato begegnen werden: und in der That läßt denn auch Plato denselben entschieden hervortreten. Als letztes Princip aller Unordnung, alles Uebels und alles Bösen erscheint bei ihm die Materie. Von Gott kann nur Gutes kommen; es wäre eine Lästerung, wollte man ihn als den Urheber des Bösen und des Uebels bezeichnen; denn vom vollkommen Guten kann nur Gutes kommen [1]). Für das Böse muß somit ein anderes Princip gesucht werden, und das ist eben die Materie. Sie vermag nicht bloß die Idee nicht vollkommen in sich und an sich abzuspiegeln, sondern sie widerstreitet auch der bildenden und ordnenden Einwirkung Gottes, und ist so auch das Princip aller Unordnung, alles Uebels und alles Bösen [2]). Und da die körperliche Natur aus der Materie gebildet ist, so muß dasjenige, was von dieser gilt, zuletzt auch von jener gelten, und so auch die körperliche Natur als die Quelle des Uebels und des Bösen bezeichnet werden [3]). — Wie ferner die Materie ewig ist und als solche selbstständig Gott gegenübersteht, so ist auch das Böse ewig, nothwendig und unüberwindlich. „Gott muß immer Etwas entgegengesetzt sein" [4]). So finden wir denn auch hier, wie im Orientalismus und Pythagoräismus, zwei einander

---

[1]) De rep. l. 2, p. 379, b. seqq. *Οὐκουν ἀγαθος ὁ γε θεος τῳ ὀντι τε, και λεκτεον οὑτω; Τι μην; Ἀλλα μην οὐδεν γε των ἀγαθων βλαβερον. ἠ γαρ; οὐ μοι δοκει. Ἀρ' οὐν, ὁ μη βλαβερον, βλαπτει; οὐδαμως. Ὁ δε μη βλαπτει, κακον τι ποιει; οὐδε τουτο. Ὁ δε γε μηδεν κακον ποιει, οὐδ' ἀν τινος εἰη κακου αἰτιον. Πως γαρ; ... Οὐκ ἀρα παντων γε αἰτιον το ἀγαθον, ἀλλα των μεν εὐ ἐχοντων αἰτιον, των δε κακων ἀναιτιον... και των μεν ἀγαθων οὐδενα ἀλλον αἰτιατεον· των δε κακων ἀλλ' ἀττα δει ζητειν τα αἰτια, ἀλλ' οὐ τον θεον...* — [2]) Tim. p. 56. c. *Και δη το των ἀναλογιων περι τε τα πληθη και τας κινησεις, και τας ἀλλας δυναμεις, πανταχη τον θεον, ὁπη περ ἡ της ἀναγκης ἑκουσα πεισθεισα τε φυσις ὑπειξε, ταυτη παντη δι' ἀκριβειας ἀποτελεσθεισων ὑπ' αὐτου, ξυνηρμοσθαι ταυτα ἀναλογον.* — [3]) Polit. p. 273, b. seqq. *Τουτων δε αὐτῳ το σωματοειδες της συγκρασεως αἰτιον, το της παλαι ποτε φυσεως ξυντροφον, ὁτι πολλης ἠν μετοχον ἀταξιας, πριν εἰς τον νυν κοσμον ἀφικεσθαι· παρα μεν γαρ του συνθεντος παντα καλα κεκληται· παρα δε της ἐμπροσθεν ἑξεως ὁσα χαλεπα και ἀδικα ἐν οὐρανῳ γιγνεται, ταυτα ἐξ ἐκεινης αὐτος τε ἐχει και τοις ζωοις ἐναπεργαζεται.* — [4]) Theaet. p. 176, a. *Ἀλλ' οὐτ' ἀπολεσθαι τα κακα δυνατον, (ὑπεναντιον γαρ τι τῳ ἀγαθῳ αἰει εἰναι ἀναγκη) οὐτ' ἐν θεοις αὐτα ἱδρυσθαι· την δε θνητην φυσιν και τονδε τον τοπον περιπολει ἐξ ἀναγκης.*

entgegenstehende ewige Principien, ein gutes und ein böses; von der wohlthätigen Wirkung des erstern stammt das Gute, von dem Widerstreite des letztern das Böse in der Welt. Wenn auch bei Plato der Gegensatz der beiden Principien nicht in jener äußersten Schroffheit auftritt, wie im Parsismus, so ist er doch im Wesen anerkannt; und um so mehr müssen wir dieses sagen, wenn wir Plato sogar auf eine böse Weltseele, die der guten widerstreitet, wenn auch dunkel, hinweisen hören [1]). Kann diese wohl zuletzt nichts anderes sein, als die Lebensmacht der Materie, so läßt sich dennoch nicht läugnen, daß diese Anschauung der parsischen und pythagoräischen Lehre von einem guten und bösen Dämon analog ist. — So ist also in der That bei Plato der Gegensatz zwischen Empirischem und Idealem, zwischen Materialem und Geistigem auch als ein ethischer gedacht, und damit ist die platonische Lehre vollständig und in jeder Beziehung als kosmisch-idealistischer Dualismus characterisirt, sofern hiemit alle wesentlichen Momente des letzteren in ihr gegeben sind.

§. 159.

Nachdem wir nun im Bisherigen die höchsten Obersätze des platonischen Systems zur Darstellung gebracht haben, ist es uns nun dadurch ermöglicht, auf die psychologische Lehre, die in diesem Systeme enthalten ist, selbst überzugehen, und wir beginnen die Darstellung derselben mit der vorläufigen Untersuchung der platonischen Erkenntnißlehre.

Die unterste Stufe der Erkenntniß ist die sinnliche Anschauung, wie sie durch die Sinne bedingt ist, und diese bezieht sich als solche ausschließlich auf die sinnliche Erscheinungswelt. Es ist aber klar, daß der menschliche Geist in Bezug auf die Erkenntniß der Wahrheit von ihr nicht bloß Nichts zu hoffen hat, sondern daß sie ihm zu diesem Zwecke sogar hinderlich sein muß. Die trübe Verworrenheit, in welcher die Erscheinungswelt die Ideen reflectirt, muß die Erkenntniß des Menschen vielmehr verwirren, als aufklären. Da die Dinge im beständigen Flusse des Werdens und Vergehens sich befinden, so kann der Geist nie vollkommen die Idee erhaschen, die ihnen zu Grunde liegt, und, die Wahrheit zu sagen, ist die Erscheinungswelt als solche im Grunde ein Schleier, der zwischen der menschlichen Erkenntniß und der Ideenwelt sich befindet, und daher die letztere mehr verhüllt, als offenbart.

---

[1]) De legg. l. 10, p. 896 e. *Δυοιν μεν γε που ἐλαττον μηδεν τιθωμεν, της τε εὐεργειιδος (ψυχης), και της τἀναντια δυναμενης ἐξεργαζεσθαι.* — Epin. p. 988 e. *Ψυχης οὐσης αἰτιας του ὁλου, και παντων μεν των ἀγαθων, ὀντων τοιουτων· των δε αὖ φλαυρων, τοιουτων ἀλλων· τοις μεν φορας πασης και κινησεως ψυχην αἰτιαν εἰναι θαυμα οὐδεν την δ᾽ ἐπι τἀγαθον φοραν και κινησιν της ἀριστης ψυχης εἰναι, την δ᾽ ἐπι τοὐναντιον, ἐναντιαν.* —

So lange mithin der Geist mit seinem Erkennen immer noch bloß im Gebiete der Erscheinungswelt sich bewegt, gleicht er einem Träumenden; denn so wie im Traume die Bilder der Phantasie unordentlich durcheinander schwimmen, und keine Unterscheidung und Klärung derselben, mithin auch keine wahre Erkenntniß möglich ist, so auch hier [1]). Wie ein Trunkener, ja wie ein Geistesabwesender, treibt er im Strome der Erscheinungen dahin und kann sich der Wahrheit nicht bemächtigen [2]). Nicht minder gleicht der Geist in diesem Zustande einem in einer dunkeln, nur von einem matten, trüben Sonnenstrahle erleuchteten Höhle sich befindenden Menschen, der an Händen und Füßen gebunden ist, so ferne dieser nur die verschiedenen Schattenbilder der oben vorübergehenden Menschen sehen, diese selbst aber und die Sonne, die sie beleuchtet, nicht erblicken kann [3]). — So gewinnt also der Geist in der sinnlichen Erkenntniß und aus derselben die Wahrheit nicht; denn hier waltet nur Täuschung und Trug, und die Wissenschaft wäre auf diesem Standpunkte schlechterdings unmöglich [4]). Nicht durch die Sinne, sondern nur durch die eigene von den Sinnen abgelöste Kraft allein vermag die Seele das wahre Sein der Dinge zu erkennen, und so zur eigentlichen Wissenschaft zu gelangen [5].) Wenn daher der Geist zur Erkenntniß der reinen Wahrheit, somit zur eigentlichen Erkenntniß und Wissenschaft, die sich als solche wesentlich auf das wahre und unveränderliche Sein der Dinge, also auf die Idee bezieht, sich erheben will, dann muß er von den Sinnen und von der sinnlichen Erfahrung sich ablösen, dieselbe fliehen, aus dem Traume, in welchem er gewissermassen bisher gelegen, erwachen, und, sich zurückziehend in sich sellbst, den reinen Gedanken, abgelöst von aller Vermengung mit den Bildern der sinnlichen Erfahrung, zu gewinnen suchen [6]). — Man sieht leicht, daß diese

---

[1]) De rep. l. 5, p. 476, c. seqq. — [2]) Phaed. p. 79, c. — De rep. l. 6, p. 508, d. — [3]) De rep. l. 7, p. 514, a. seqq. — [4]) Phaed. p. 83, b. — Theaet. p. 157 e. *Οἰσθα γαρ που ὁτι ἐν πασι τουτοις ὁμολογουμενως ἐλεγχεσθαι δοκει ὁν ἀρτι διημεν λογον· ὡς παντος μαλλον ἡμιν ψευδεις αἰσθησεις ἐν αὐτοις γιγνομενας· και πολλου δει τα φαινομενα ἑκαστῳ, ταυτα και εἰναι, ἀλλα παν τοὐναντιον οὐδεν ὡν φαινεται εἰναι.* — Phileb. p. 59, b. seqq. — [5]) Theaet. p. 185, c. seqq.; 187 a. — [6]) Phaed. p. 65, a. seqq. *Τι δε δη περι αὐτην την της φρονησεως κτησιν, ποτερον ἐμποδιον το σωμα, ἠ οὐ, ἐαν τις αὐτο ἐν τῃ ζητησει κοινωνον συμπαραλαμβανῃ; οἱον το τοιονδε λεγω· ἀρα ἐχει ἀληθειαν τινα ὀψις τε και ἀκοη τοις ἀνθρωποις; ἠ τα γε τοιαυτα και οἱ ποιηται ἀει ἡμιν θρυλλουσιν, ὁτι οὐτ᾽ ἀκουομεν ἀκριβες οὐδεν, οὐτε ὁρωμεν; καιτοι εἰ αὑται των περι το σωμα αἰσθησεων μη ἀκριβεις εἰσι μηδε σαφεις, σχολῃ γε και αἱ ἀλλαι. πασαι γαρ που τουτων φαυλοτεραι εἰσιν . . . Ποτε οὐν, ἠ δ᾽ὁς, ἡ ψυχη της ἀληθειας ἁπτεται; ὁταν μεν γαρ μετα του σωματος ἐπιχειρῃ τι σκοπειν, δηλον ὁτι ποτε ἐξαπαταται ὑπ᾽ αὐτου... Ἀρ᾽ οὐν οὐκ ἐν τῳ λογιζεσθαι, εἰπερ*

Lehre nur eine weitere Folge aus dem idealistischen Princip ist, auf welchem das System Platos sich aufbaut. Das analoge Verhältniß nämlich, wie zwischen der Welt der Ideen und dem empirischen Universum, muß selbstverständlich hier auch zwischen den beiden Erkenntnißkräften des Menschen sich ergeben, die auf den einen und auf den andern der beiden Gegensätze sich beziehen. Da mithin die Ideen den empirischen Dingen in keiner Weise immanent sind, sondern schlechterdings über diesen schweben, so kann auch die ideale Erkenntniß nicht aus der empirischen gewonnen werden, vielmehr müssen Erfahrung und Vernunft als in sich selbst und in ihrer Thätigkeit ganz getrennte Vermögen dastehen. Nur insofern kann die Erfahrungserkenntniß der idealen noch dienstbar sein, als die Erfahrung dem Geiste die Veranlassung ist, sich in das Gebiet des Idealen emporzuheben, indem der Geist dadurch, daß er in der sinnlichen Vorstellung irgendwelche, wenn auch noch so geringe Aehnlichkeit der erscheinenden Dinge mit einer höheren Idee erkennt, veranlaßt werden muß, von der Erscheinung selbst ab, und der Idee sich zuzuwenden, um im Gebiete der reinen Vernunft ihre volle Erkenntniß zu gewinnen [1]). Aber ein höherer als dieser bloß indirekte Einfluß auf die ideale Erkenntniß kann der Erfahrung nicht zugeschrieben werden. Vielmehr muß in jeder anderweitigen Beziehung ein durchgängiger Gegensatz zwischen beiden sich geltend machen, ebenso wie er zwischen den respectiven Gegenständen stattfindet, worauf sie sich beziehen. Je höher die ideale Welt steht, desto tiefer steht die sinnliche, und um so mehr tritt also auch diese mit jener in Gegensatz. Das Gleiche muß denn auch von der idealen und empirischen Erkenntniß gelten. Die letztere steht nicht bloß so tief als möglich unter der ersteren, sondern sie tritt dieser auch feindlich gegenüber, und statt die Entfaltung der-

---

που ἀλλοθι, κατα δηλον αὐτῃ γιγνεται τι των ὀντων; Ναι. Λογιζεται δε γε που τοτε καλλιστα, ὁταν αὐτην τουτων μηδεν παραλυπῃ, μητε ἀκοη, μετε ὀψις, μητε ἀλγηδων, μητε τις ἡδονη, ἀλλ᾽ ὁτι μαλλιστα αὐτη καθ᾽ αὑτην γιγνηται, ἐωσα χαιρειν το σωμα, και καθοσον δυναται μη κοινωνουσα αὐτῳ μητ᾽ ἁπτομενη, ὀρεγηται του ὀντος . . . Οὐκουν και ἐνταυθα ἡ του φιλοσοφου ψυχη μαλιστα ἀτιμαζει το σωμα, και φευγει ἀπ᾽ αὐτου, ζητει δε αὐτη καθ᾽ αὑτην γιγνεσθαι; Φαινεται . . . Ἀρ᾽ οὐν ἐκεινος ἀν τουτο ποιησειε καθαρωτατα, ὁςτις ὁτι μαλιστα αὐτῃ τῃ διανοιᾳ ἰοι ἐφ᾽ ἑκαστον, μητε την ὀψιν παρατιθεμενος ἐν τῳ διανοεισθαι, μητε ἀλλην αἰσθησιν ἐφελκων μηδεμιαν μετα του λογισμου, ἀλλ᾽ αὐτῃ καθ᾽ αὑτην εἰλικρινει τῃ διανοιᾳ χρωμενος, αὐτο καθ᾽ αὑτο εἰλικρινες ἑκαστον ἐπιχειρει θηρευειν των ὀντων, ἀπαλλαγεις ὁτι μαλιστα ὀφθαλμων τε και ὠτων, και, ὡς ἐπος εἰπειν, ξυμπαντος του σωματος ὡς ταραττοντος και οὐκ ἐωντος την ψυχην κτησασθαι ἀληθειαν τε καί φρονησιν, ὁταν κοινωνῃ· ἀρ᾽ οὐχ οὑτως ἐστιν, ὦ Μιμμια, εἰπερ τις ἀλλος, ὁ τευξομενος του ὀντος; . . . p. 79, c. seqq. —

[1]) Vgl. Phaed. p. 75, e.

selben nach Umfang und Klarheit zu fördern, ist sie ihr vielmehr in dieser Beziehung nur hinderlich. Und eben darum liegt es im Interesse und in der Aufgabe des vernünftigen Geistes, von der Täuschung der Sinnlichkeit sich zu befreien, und so jenes Hinderniß möglichst zu beseitigen und zu paralysiren, das der Erfassung des reinen Gedankens von Seite der Vernunft im Wege steht.

§. 160.

Dieses vorausgesetzt lassen sich nach Plato vier Stufen der menschlichen Erkenntniß unterscheiden. Die unterste Stufe ist die sinnliche Anschauung (εἰκασια), und auf sie folgt die Meinung [1]), welche bei Plato auch unter dem Begriffe des Glaubens [2]) (πιστις) erscheint. Beide Erkenntnißstufen liegen noch im Bereiche der Erfahrung, obgleich die Meinung, sofern sie darin besteht, daß eine Wahrheit ohne hinreichenden Grund als solche festgehalten wird, schon über der sinnlichen Anschauung steht. Wie daher die Erscheinungswelt zwischen Sein und Nichtsein gleichsam mitten inne steht und an beiden Theil nimmt, so gestaltet sich analog hiezu auch die Stellung der „Meinung" im Gebiete der menschlichen Erkenntniß, und sie muß sich analog hiezu gestalten, weil sie sich eben nur auf das Erfahrungsmäßige bezieht. Sie oscillirt demnach ebenfalls zwischen Sein und Nichtsein und nimmt an beiden Theil. Sie ist nämlich weder schlechthinige Ungewißheit noch vollkommene Wissenschaft; sie ist ein Mittelding zwischen beiden, und schwankt somit in einer unbestimmten Mitte zwischen Unwissenheit und Erkenntniß, zwischen Täuschung und Wahrheit [3]). Auf die Meinung folgt dann als die dritte Stufe der menschlichen Erkenntniß das mathematische Wissen (διανοια), welches auf die arithmetischen und geometrischen Größen sich bezieht [4]), und den Uebergang bildet zur höchsten Erkenntnißstufe, die unmittelbar das unveränderliche Sein (die Ideen) der Dinge zum Gegenstande hat, und von Plato als νοησις bezeichnet wird. Sie ist das eigentliche Organ der wahrhaft so zu nennenden Erkenntniß, der γνωσις, und indem diese in der dialektischen Denkbewegung sich entfaltet, entsteht aus ihr und in ihr die Wissenschaft (ἐπιστημη) [5]). Auf dieser Stufe erreicht der erkennende Geist das Höchste, was er überhaupt zu erreichen vermag, und je klarer und intensiver diese seine Erkenntniß wird, um so mehr geht sie auch in das Schauen über, in welchem sie selbst wiederum culminirt.

Das ist die Eine Art, wie Plato die menschliche Erkenntniß abstuft. In einer etwas modificirteren Fassung begegnet uns dieselbe Lehre an einer

---

[1]) De rep. l. 5, p. 476, c. seqq. — [2]) De rep. l. 6, p. 511, e. — [3]) De rep. l. 5, p. 477, a. seqq.; p. 478, c. seqq.; p. 479, d. — Conv. p. 202, a. Alles dieses gilt natürlicher Weise auch von der sinnlichen Anschauung. — [4]) Vgl. De rep. l. 7, p. 521, d. seqq.; p. 532. — [5]) De rep. l. 5, p. 478, a.; p. 479, e.; l. 6, p. 511, d. seqq. —

anderen Stelle [1]). Hier unterscheidet nämlich Plato zwischen εἰκασια, πιστις, διανοια und ἐπιστημη und sagt, daß die beiden ersteren Erkenntnißstufen unter dem Begriffe der δοξα, und die beiden letzteren unter dem der νοησις zusammenzufassen seien. Die δοξα bezieht sich dann auf die Welt des Werdens und Vergehens, und die νοησις auf die Welt des unveränderlichen Seins [2]), und wie das Sein zum Werden, so verhält sich die νοησις zur δοξα, sowie hinwiederum das gleiche Verhältniß, wie zwischen νοησις und δοξα, auch zwischen der ἐπιστημη und πιστις stattfindet. Es ist leicht ersichtlich, daß mit diesen Bestimmungen im Wesen nichts geändert ist, sondern mehr nur in den Ausdrücken ein Wechsel eingetreten ist, der die Sache selbst wenig oder gar nicht berührt, weßhalb wir es auch für überflüssig halten, uns des Näheren mit der Vereinbarung dieser verschiedenen Bestimmungen untereinander zu beschäftigen.

Ist also dieses die Stufenleiter der menschlichen Erkenntniß, so muß sich offenbar nothwendig die Frage aufdrängen, wodurch denn dem menschlichen Geiste eine unmittelbare Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge oder der Ideen, wie diese Erkenntniß hier vorausgesetzt ist, ermöglicht sei, da derselbe doch an sich in keiner unmittelbaren Verbindung mit der Ideenwelt steht, vielmehr durch den Körper nur mit der Sinnenwelt unmittelbar communicirt, und diese, wie wir gehört haben, der Erkenntniß der Ideen mehr hinderlich als förderlich ist. Für die Lösung dieses Problems finden wir bei Plato einen doppelten Grund angegeben, einen subjectiven und einen objectiven. Den subjectiven Grund findet er in der Theorie der Präexistenz der Seele, den objectiven dagegen in der unmittelbaren Erleuchtung des Geistes durch die Idee des Guten.

§. 161.

Betrachten wir zuerst den objectiven Grund, so verhält sich nach Plato die Idee des Guten zum idealen Erkennen ebenso, wie die Sonne und ihr Licht zum sinnlichen Erkennen. Die Sonne bedingt durch ihren Strahl nicht bloß im Bereiche der weltlichen Dinge alles Wachsthum, alles Gedeihen und alle Erzeugung, sondern es ist ihr Licht auch schlechterdings nothwendig für die sinnliche Wahrnehmung. Nur im Lichte der Sonne vermögen wir die Dinge der Welt zu schauen, ohne dieses Licht ist keine Wahrnehmung und Unterscheidung der Außendinge möglich. In analoger Weise verhält es sich denn auch mit der Idee des Guten in Bezug auf die übrigen Ideen. Sie ist es nämlich nicht bloß, welche den Ideen selbst Sein und Wahrheit verleiht, sondern ihr höheres Licht strahlt auch unmittelbar in den Geist ein, und nur in ihrem Lichte vermag dieser die übrigen Ideen zu schauen und zu unterscheiden.

---

[1]) De rep. l. 7, p. 533, e. seqq. — [2]) Tim. p. 51, e. seqq.

Sie ist es also, welche ihm diese Ideen erkennbar macht, in ihr schaut er sie. Sie ist die Sonne des Geistes, wie die äußere Sonne die Sonne des Leibes ist. Und darum nennt auch Plato die letztere den Sohn und das Bild der Idee des Guten, weil sie im Bereiche der Erscheinungswelt das nämliche ist, was jene im Bereiche der idealen Welt und der Welt des Geistes [1]. — Wenn wir auch in dieser Vergleichung keine wissenschaftliche Begründung der in Rede stehenden Lehre erkennen können, so ist es denn doch nicht zu leugnen, daß dieser Anschauung ein tiefer Sinn unterliegt, und daß sie nur einer genauern wissenschaftlichen Bestimmung und Begründung, insbesonders der Reinigung von dem in ihr gelegenen Elemente eines übertriebenen Mysticismus bedarf, um als vollkommen in der Wahrheit gegründet sich darzustellen. —

Gehen wir nun aber auf den oben angedeuteten subjectiven Grund über, so findet Plato denselben, wie schon erwähnt, in der Lehre von der Präexistenz der Seele. Wenn wir nämlich, sagt Plato, in der sinnlichen Welt Erscheinungen wahrnehmen, so bleiben wir nicht bei der bloßen Wahrnehmung stehen, sondern wir vergleichen sie miteinander, und bestimmen dann gemäß dieser Vergleichung, welche von ihnen mehr und welche weniger dem Höchsten und Vollkommensten in ihrer Art sich annähert. So urtheilen wir, ob zwei Dinge einander mehr oder weniger gleich seien, ob gewisse Erscheinungen mehr oder minder schön, ob bestimmte Menschen mehr oder minder gerecht, gut und heilig seien: ob sie sich mithin, allgemein genommen, mehr oder weniger der höchsten und somit auch einzig wahren Gleichheit, Schönheit, Güte, Gerechtigkeit und Heiligkeit annähern. Dieses Urtheil involvirt jedenfalls eine Vergleichung der respectiven Erscheinungen mit den erwähnten Ideen; denn im entgegengesetzten Falle wäre es schlechterdings unmöglich, zu bestimmen, ob die ersteren einer größeren oder geringeren Aehnlichkeit mit den letztern sich erfreuten. Aber diese Vergleichung setzt wieder zum Behufe ihrer eigenen Ermöglichung nothwendig voraus, daß der erkennende Geist, schon bevor er die entsprechenden Erscheinungen in der Erfahrung in sich aufnimmt, im Besitze jener Ideen sich befinde, mit denen er diese vergleichen soll; denn würde er jene Ideen erst aus der Erfahrung gewinnen, so könnte er die Erfahrungsgegenstände nicht mit ihnen vergleichen, und dieser Vergleichung gemäß über sie urtheilen. Darum muß die Seele schon vor aller Erfahrung jene höchsten

---

[1]) De rep. l. 6, p. 506, e. seqq. — 510. *Τουτον τοινυν (τον ἡλιον), ἠν δ᾽ ἐγω, φαναι με λεγειν τον του ἀγαθου ἐκγονον, ὁν τἀγαθον ἐγεννησεν ἀναλογον ἑαυτῳ, ὁτι περ αὐτο ἐν τῳ νοητῳ τοπῳ προς τε νουν και τα νοουμενα, τουτο τουτον ἐν τῳ ὁρατῳ προς τε ὀψιν, και τα ὁρωμενα . . . Τουτο τοινυν το την ἀληθειαν παρεχον τοις γιγνωσκομενοις, και τῳ γιγνωσκοντι την δυναμιν ἀποδιδον, την του ἀγαθου ἰδεαν φαθι εἰναι, αἰτιαν δ᾽ ἐπιστημης οὐσαν και ἀληθειας, ὡς γιγνωσκομενης μεν δια νου.* l. 7, p. 517, b. c.; p. 540, a.; p. 532, c.

Ideen und Principien in sich tragen, und da die Erfahrung in dem Augenblicke beginnt, wo der Mensch in das empirische Dasein eintritt, so muß also die Seele jene Ideen und Principien schon mit sich in dieses empirische Dasein hereinbringen; und daraus folgt nothwendig, daß sie jene höheren Erkenntnisse schon besaß, bevor sie mit dem Leibe sich verband und so in das irdische Leben eintrat [1]). — Das Gleiche ergibt sich dann auch aus jener Lehrmethode, welche als die geeignetste zur wissenschaftlichen Bildung eines Individuums sich darstellt, und die darin besteht, daß in fortwährender Fragestellung von der Folge zum Grunde, vom Besondern zum Allgemeinen fortgeschritten wird. Hier wird nämlich dasjenige, worin der Schüler unterrichtet werden soll, ihm nicht von Außen beigebracht, sondern der Schüler schöpft vielmehr die Antwort auf die ihm vorgelegten Fragen aus sich selbst, und gelangt so allmählich selbst durch eigenes Denken zur Erkenntniß dessen, was im Schooße seines Geistes schon zuvor gelegen war, ohne daß er es wußte. Die äußere Fragestellung ist nur die Bedingung dieses inneren Erwachens der Erkenntniß im Geiste des Schülers. Man kann und muß daher allgemein sagen, daß der Mensch, wenn er lernt, den Inhalt dessen, was er lernt, nicht so fast aus der äußern Lehre schöpft, sondern vielmehr aus sich selbst, und daß die erstere nur ein

[1]) Phaed. p. 74, a. seqq. ... *Οὐκουν ὁμολογουμεν, ὁταν τις τι ἰδων ἐννοηση, ὁτι βουλεται μεν, τουτο ὁ νυν ἐγω ὁρω, εἶναι οἱον ἀλλο τι των ὀντων· ἐνδει δε, και οὐ δυναται τοιουτον εἶναι ἰσον οἱον ἐκεινο, ἀλλ' ἐστι φαυλοτερον· ἀναγκαιον που τον τουτο ἐννοουντα, τυχειν προειδοτα ἐκεινο ᾧ φησιν αὐτο προςεοικεναι μεν, ἐνδεεστερως δε ἐχειν; — Ἀναγκη...* p. 75, a. seqq. *Ἀναγκαιον ἀρα ἡμας προειδεναι το ἰσον προ ἐκεινου του χρονου, ὁτε το πρωτον ἰδοντες τα ἰσα, ἐνενοησαμεν, ὁτι ὀρεγεται μεν παντα ταυτ' εἶναι οἱον το ἰσον· ἐχει δε ἐνδεεστερως ... προ του ἀρξασθαι ἡμας ὁρᾳν ἡ ἀκουειν και τἀλλα αἰσθανεσθαι, τυχειν ἐδει που εἰληφοτας ἐπιστημην αὐτου του ἰσου, ὁ τι ἐστιν, εἰ ἐμελλομεν τα ἐκ των αἰσθησεων ἰσα ἐκεισε ἀνοισειν· ὁτι προθυμειται μεν παντα τα τοιαυτα εἶναι, οἱον ἐκεινο, ἐστι δε αὐτου φαυλοτερα ... Οὐκουν γενομενοι εὐθυς ἑωρωμεν τε και ἠκουομεν, και τας ἀλλας αἰσθησεις εἰχομεν... Ἐδει δε γε, φαμεν, προ τουτων την του ἰσου ἐπιστημην εἰληφεναι. Ναι. Πριν γενεσθαι ἀρα, ὡς ἐοικεν, ἀναγκη ἡμιν αὐτην εἰληφεναι. Ἐοικεν. Οὐκουν εἰ μεν λαβοντες αὐτην, προ του γενεσθαι ἐχοντες ἐγενομεθα, ἠπισταμεθα και πριν γενεσθαι, και εὐθυς γενομενοι, οὐ μονον το ἰσον και το μειζον και το ἐλαττον, ἀλλα και ξυμπαντα τα τοιαυτα· οὐ γαρ περι του ἰσου νυν ὁ λογος ἡμιν μαλλον τι ἡ και περι αὐτου του καλου, και αὐτου του ἀγαθου, και δικαιου και ὁσιου, και, ὁπερ λεγω, περι ἁπαντων οἱς ἐπισφραγιζομεθα τουτο, ὁ ἐστι, και ἐν ταις ἐρωτησεσιν ἐρωτωντες, και ἐν ταις ἀποκρισεσιν ἀποκρινομενοι· ὡστε ἀναγκαιον ἡμιν εἶναι, τουτων ἁπαντων τας ἐπιστημας προ του γενεσθαι εἰληφεναι.*

äußeres Hilfsmittel dazu sei, daß der menschliche Geist das zu Erlernende und dessen Wahrheit in sich selbst vorfinde. Wenn nun aber dieses der Fall ist, so ist es klar, daß der Geist jene Erkenntnisse, die er aus sich schöpft, schon von vorneherein und vor aller Lehre und Erfahrung in sich tragen, und dieselben in Folge dessen schon in das empirische Dasein mit hereingebracht haben müsse [1]).

Hieraus folgt nun nach Plato ein Doppeltes. Vor Allem wären die erwähnten Erscheinungen nicht erklärbar, wenn man nicht annähme, daß die Seele vor ihrem Eintritte in den Körper in einem außerkörperlichen Zustande gelebt, und in demselben die Ideen unmittelbar angeschaut habe [2]). Denn wie sollte sie die Kenntniß derselben schon von Natur aus mit sich in das empirische Dasein hereinbringen, wenn sie nicht schon vorher existirt, und aus der unmittelbaren Schauung der Idee diese Kenntniß geschöpft hätte? Allein wie die Erfahrung lehrt, ist ihr in Folge ihres Eintrittes in den Körper das vorher Erkannte in Vergessenheit gekommen, ohne daß sie jedoch damit auch die Möglichkeit und die Kraft verloren hätte, des ehedem unmittelbar Geschauten sich wieder zu erinnern. Dieses Vermögen aber wird dadurch in Thätigkeit gesetzt, daß die Seele in der Erscheinungswelt ein wenn auch nur trübes und verworrenes Bild der Idee wahrnimmt. Dadurch erinnert sie sich wiederum des ehemals Erschauten, und gelangt so neuerdings zur Erkenntniß dessen, was vorher der Vergessenheit anheimgefallen gewesen war. — So ist dann die zweite Folge der oben entwickelten Principien diese, daß alles höhere Erkennen und Erlernen im Grunde Nichts anderes ist, als eine Wiedererinnerung an dasjenige, was die Seele früher im außerkörperlichen Zustande erkannt hatte [3]). Nur auf der Grundlage dieser Wiedererinnerung ist es dem Geiste möglich, sich wiederum in das Gebiet des reinen Gedankens zu erheben, und zuletzt auf die Stufe der unmittelbaren Schauung sich zu erschwingen [4]).

---

[1]) Phaed. p. 73, a. — Men. p. 85, d.; p. 82, a. seqq.; p. 86, e. — [2]) Phaed. p. 76, c. seqq. *Ἠσαν ἀρα αἱ ψυχαι και προτερον, πριν εἰναι ἐν ἀνθροπου εἰδει χωρις σωματων, και φρονησιν εἰχον.* Ibid. p. 92, d. — Men. p. 86, a. — [3]) Phaed. p. 72, e.; p. 75, e. *Ἐι δε γε, οἰμαι, λαβοντες πριν γενεσθαι, γιγνομενοι ἀπωλεσαμεν, ὑστερον δε ταις αἰσθησεσι χρωμενοι περι αὐτα ἐκεινας ἀναλαμβανομεν τας ἐπιστημας, ἁς ποτε και πριν εἰχομεν, ἀρ' οὐχ' ὁ καλουμεν μανθανειν, οἰκειαν ἀν ἐπιστημην ἀναλαμβανειν εἰη; τουτο δε που ἀναμιμνησκεσθαι λεγοντες, ὀρθως ἀν λεγοιμεν; Πανυ γε... (ἡ μαθησις ἀναμνησις ἀν εἰη·* p. 76, a.) — Men. p. 81, d. seqq. — [4]) Phaedr. p. 249, b. *Δει γαρ ἀνθρωπον ξυνιεναι κατ' εἰδος λεγομενον, ἐκ πολλων ἰον αἰσθησεων εἰς ἑν λογισμῳ ξυναιρουμενον· τουτο δε ἐστιν ἀναμνησις ἐκεινων ἁ ποτ' εἰδεν ἡμων ἡ ψυχη, συμπορευθεισα θεῳ, και ὑπεριδουσα, ἁ νυν εἰναι φαμεν, και ἀνακυψασα εἰς το ὀντως ὀν· διο δη*

Das ist mithin das subjective Band, wodurch der Geist mit der Ideenwelt verknüpft ist. Ehedem im unmittelbaren Zusammenhange stehend mit dieser, ist derselbe durch den Eintritt in den Leib aus diesem unmittelbaren Zusammenhange herausgetreten; aber das Wiedererinnerungsvermögen ist ihm geblieben, und dadurch wird jener Zusammenhang wieder angeknüpft. — Freilich beruht diese ganze Lehre auf einer Hypothese; aber gerade diese Hypothese legt Zeugniß davon ab, daß Plato keine Frage, die sein System wesentlich stellen mußte, unbeantwortet gelassen hat. Zugleich ist jedoch in dieser Hypothese auch die Lehre Platos von dem Wesen der menschlichen Seele angedeutet, auf welche wir nun unmittelbar überzugehen haben. —

§. 162.

Hatte die der platonischen vorausgehende materialistische Lehre die Seele als die bloße Harmonie des Körpers gedacht, so weist dagegen Plato eine solche Auffassung ebenso entschieden zurück, wie die materialistische Auffassung der göttlichen Substanz. Wäre die Seele, sagt er, als Harmonie des Leibes mit diesem selbst identisch, so vermöchte sie nicht in Widerstreit mit den Begierden und Bestrebungen der leiblich-sinnlichen Natur zu treten, während doch die tägliche Erfahrung vom Gegentheile zeugt [1]). Da ferner jede Harmonie eine größere oder geringere Spannung zuläßt, so müßte in der Voraussetzung, daß die Seele die Harmonie des Leibes sei, die eine Seele mehr und im höheren Grade Seele sein, als die andere, was sich denn doch in keiner

---

δικαιως μονη πτερουται ἡ του φιλοσοφου διανοια· προς γαρ ἐκεινοις ἀει ἐστι μνημη κατα δυναμιν, προς οἱςπερ ὁ θεος ὢν, θειος ἐστιν . . . . ἐστι δη οὖν δευρο ὁ πας ἥκων λογος περι της τεταρτης μανιας, ἵν' ὅταν το τῇδε τις ὁρων καλλος του ἀληθους ἀναμιμνησκομενος, ἀναπτερωται τε και ἀναπτερουμενος προθυμηται ἀναπτεσθαι. p. 250, e. seqq. —

[1]) Phaed. p. 92, e. seqq. *Τι δε, ἦ δ' ὅς, ὠ Σιμμια, τῇδε δοκει σοι ἁρμονιᾳ, ἢ ἀλλῃ τινι συνθεσει προςηκειν, ἀλλως πως ἐχειν, ἢ ὡς ἐκεινα ἂν ἐχῃ, ἐξ ὧν ἂν συγκεηται; Οὐδαμως. Οὐδε μην ποιειν τι, ὡς ἐγῷμαι, οὐδε τι πασχειν ἀλλο, παρ' ἁ ἂν ἐκεινα ἢ ποιῃ ἢ πασχῃ. Ξυνεφη . . . . . Πολλου ἀρα δει ἐναντια γε ἁρμονιαν κινηθηναι ἢ φθεγξασθαι ἢ τι ἀλλο ἐναντιωθηναι τοις αὑτης μερεσι . . . . .* Ibid. p. 94, b. seqq. *Τι δε, των ἐν ἀνθρωπῳ παντων ἐσθ' ὅτι ἀλλο λεγεις ἀρχειν, ἢ ψυχην, ἀλλως τε και φρονιμον; οὐκ ἐγωγε. Ποτερον συγχωρουσαν τοις κατα το σωμα παθεσιν, ἢ και ἐναντιουμενην τοις παθημασι; λεγω δε το τοιονδε, ὡς εἰ καυματος ἐνοντος και διψους, ἐπι τοὐναντιον ἑλκειν, το μη πινειν· και πεινης ἐνουσης, ἐπι το μη ἐσθιειν, και ἀλλα μυρια που ὁρωμεν ἐναντιουμενην την ψυχην τοις κατα το σωμα . . . . Οὐκ ἀρα ἡμιν οὐδαμῃ καλως ἐχει, ψυχην ἁρμονιαν τινα φαναι εἶναι.*

Weise behaupten läßt [1]). Dazu kommt noch, daß auch mit dem Begriffe der Tugend sich der Begriff der Harmonie verbindet, während das Laster als Disharmonie sich darstellt. Wenn darum die Seele die Harmonie des Leibes ist, und wie eben erklärt worden, nicht die eine Seele mehr und in einem höheren Grade Seele sein kann als eine andere, so folgt daraus nothwendig, daß alle Menschen auch in gleichem Grade tugendhaft oder lasterhaft sein müssen, wovon doch wiederum allenthalben das Gegentheil sich kund gibt [2]); ja in letzter Instanz könnte es eigentlich gar keinen lasterhaften Menschen mehr geben, weil jede Seele als solche wesentlich Harmonie und nicht Disharmonie ist, als welche das Laster sich characterisirt [3]).

Noch mehr. Wäre die Seele die Harmonie des Körpers, so wäre sie das Resultat des leiblichen Organismus. Das Körperliche wäre sonach das Frühere, das Seelische würde erst durch jenes beursacht sein. Nun aber ist, wie wir schon früher gezeigt haben, nach Plato schon im Allgemeinen das Seelische früher als das Körperliche, weil dieses nur durch jenes gebildet, belebt und bewegt werden kann, sohin seine Existenz, sein Leben und seine Bewegung von jenem abhängt [4]). Das Gleiche muß daher auch in Bezug auf die menschliche Seele der Fall sein. Auch sie ist nothwendig früher als der Körper, weil nur durch ihr Dasein im Körper dessen Existenz, Leben und Bewegung bedingt ist, und ohne Voraussetzung der Seele von einem leiblichen Organismus des Menschen schlechterdings nicht die Rede sein kann [5]). Ist

---

[1]) Phaed. p. 93, a. seqq. *Τι δε; ουχ ουτως αρμονια πεφυκεν ειναι, εκαστη αρμονια, ως αν αρμοσθη; Ου μανθανω, εφη. Η ουχι, η δ᾽ος, εαν μεν μαλλον αρμοσθη και επι πλεον, ειπερ ενδεχεται τουτο γιγνεσθαι, μαλλον τε αν αρμονια ειη και πλειων· ει δ᾽ηττον τε και επ᾽ ελαττον, ηττων τε και ελαττων; πανυ γε. Η ουν εστι τουτο περι ψυχην, ωστε και κατα το σμικροτατον μαλλον ετεραν ετερας ψυχης επι πλεον και μαλλον, η επ᾽ ελαττον και ηττον, αυτο τουτο ειναι ψυχην; Ουδ᾽ οπωστιουν, εφη.....*
[2]) Ibid. p. 93, e. *Ουκουν ψυχη, επειδη ουδεν μαλλον ουδε ηττον αλλη αλλης αυτο τουτο ψυχη εστιν, ουδε δη μαλλον, ουδε ηττον ηρμοσται. Ουτω. Τουτο δε γε πεπονθυια, ουδεν πλεον αναρμοστιας ουδε αρμονιας μετεχοι αν; Ου γαρ ουν. Τουτο δ᾽αυ πεπονθυια αρ᾽ αν τι πλεον κακιας η αρετης μετεχοι ετερα ετερας, ειπερ η μεν κακια, αναρμοστια, η δε αρετη, αρμονια ειη; Ουδεν πλεον.* — [3]) Ibid. p. 94, a. *Μαλλον δε γε που, κατα τον ορθον λογον, κακιας ουδεμια ψυχη μεθεξει, ειπερ αρμονια εστιν. αρμονια γαρ δηπου, παντελως αυτο τουτο ουσα αρμονια, αναρμοστιας ουποτ᾽ αν μετασχοι. Ου μεντοι. Ουδε γε δηπου ψυχη, κακιας. Πως γαρ, εκ γε των προειρημενων; Εκ τουτου αρα του λογου ημιν πασαι ψυχαι παντων ζωων ομοιως αγαθαι εσονται· ειπερ ομοιως ψυχαι πεφυκασιν το αυτο τουτο ψυχαι ειναι. Εμοιγε δοκει, εφη, ω Σωκρατες.* — [4]) De legg. l. 10, p. 892, a. seqq. — [5]) De legg. l. 10, p. 896, a. b. c. *Η ψυχη των παντων πρεσβυτατη,*

aber die Seele vor dem Körper, so kann sie nicht dessen Harmonie sein, vielmehr ist die Harmonie der körperlichen Organe erst durch sie bedingt.

Wenn sohin die Seele allen diesen Beweisen zufolge mit dem Körper schlechterdings nicht identisch sein kann, so muß sie sich von ihm wesentlich unterscheiden, und daher eine für sich bestehende Substanz sein. Die Momente nun, welche den wesentlichen Unterschied dieser Substanz von der des Körpers bestimmen, sind vorzugsweise folgende: Während der Körper nur durch die Seele Leben und Bewegung erhält, lebt und bewegt sich die Seele durch sich selbst: und dieses Moment dünkt dem Plato so wichtig, daß er die Seele geradezu als sich selbst bewegendes Wesen definirt [1]). Während ferner der Körper eine zusammengesetzte Substanz ist, ist dagegen die Seele eine einfache; während der Körper mit den sinnlich-empirischen Dingen auf gleicher Linie steht, gleicht die Seele in ihrem Wesen Demjenigen, was in sich unveränderlich und einfach über den erscheinenden Dingen steht [2]). Während endlich der Körper sichtbar und daher sinnlicher Natur ist, ist die Seele unsichtbarer und intelligibler Natur. Mit dem Sinne ist sie nicht zu schauen wie der Körper; nur die Vernunft vermag sie zu erkennen und ihr Wesen zu erforschen [3]). Die Seele steht daher in jeder Beziehung weit herrlicher und glänzender da, als der Körper. So lange sie noch im Leibe sich befindet, ist diese ihre Herrlichkeit noch minder erkennbar; erst dann, wenn sie von dem Körper befreit ist, kann sie sich in ihrem ganzen Glanze entfalten, und kann daher auch die Schönheit ihres Wesens vollkommen sich kund geben und in ihrer ganzen Tiefe und Erhabenheit erkannt werden [4]).

γενομενη τε ἀρχῃ κινησεως... Ὀρθως ἀρα και κυριως ἀληθεστατα τε και τελεωτατα εἰρηκοτες ἀν ἠμεν ψυχην μεν προτεραν γεγονεναι σωματος ἡμιν· σωμα δε, δευτερον τε και ὑστερον ψυχης ἀρχουσης, ἀρχομενον κατα φυσιν. Phaedr. p. 245, c. seqq.

[1]) De legg. l. 10, p. 896, a. *Το ἑαυτο κινειν φῃς λογον ἐχειν την αὐτην οὐσιαν ἡνπερ τοὐνομα ὁ δη παντες ψυχην προςαγορευομεν; Φημι γε.* Phaedr. p. 245, e. *Ἀθανατου δε πεφασμενου του ὑφ᾽ ἑαυτου κινουμενου, ψυχης οὐσιαν τε και λογον τουτο αὐτο τις λεγων οὐκ αἰσχυνειται.* — [2]) De rep. l. 10, p. 611, b. *Ἀλλ᾽, ἠν δ᾽ ἐγω, μητε τουτο οἰομεθα, μητε γε αὐ τῃ ἀληθεστατῃ φυσει τοιουτον εἰναι ψυχην, ὡςτε πολλης ποικιλιας και ἀνομοιοτητος τε και διαφορας γεμειν αὐτο προς ἁυτο. Πως λεγεις; ἐφη. Οὐ ῥαδιον, ἠν δ᾽ ἐγω, ἀϊδιον εἰναι συνθετον τε ἐκ πολλων, και μη τῃ καλλιστῃ κεχρημενον συνθεσει, ὡς νυν ἡμιν ἐφανη ἡ ψυχη.* Vgl. Phaed. p. 78, c. seqq. — [3]) Epin. p. 981, b. seqq. *οὐ γαρ ἐστιν ἀσωματον ὁ, τι ποτ᾽ ἀλλο γιγνοιτ᾽ ἀν, και χρωμα οὐδεν οὐδαμως οὐδεποτ᾽ ἐχον, πλην το θειοτατον ὀντως ψυχης γενος... το δε λεγομεν παλιν, οὐ γαρ ἁπαξ ῥητεον, ἀορατῳ τε εἰναι και γιγνωσκοντι, νοητῳ τε, μνημης μεταλαβοντι λογισμου τε ἐν περιτταις τε και ἀρτιαις ἁμα μεταβολαις.* 983, d. — [4]) De rep. l. 10, p. 611, c. seqq.

§. 163.

Ist also die Seele eine vom Körper wesentlich verschiedene, einfache, und durch sich selbst lebende Substanz, so muß sich hier zunächst die Frage anschließen, welches denn die wirkende Ursache ihrer Entstehung, und auf welche Weise ihre Hervorbringung von Seite dieser Ursache zu denken sei. Wir finden die Antwort auf diese Frage bei Plato in ein mythisches Gewand gehüllt. Im Timäus wird erzählt, daß Gott, als er die Welt bildete, aus den gleichen Bestandtheilen, wie die Weltseele, auch die menschlichen Seelen, nur in einem verschiedenen Mischungsverhältnisse, gemischt und so hervorgebracht habe, und daß somit nicht bloß auch die Menschenseelen ebenso wie die allgemeine Weltseele, aus der Natur des „Desselbigen" und des „Andern" bestehen, sondern daß auch Gott die unmittelbare wirkende Ursache derselben gewesen sei [1]). Welcher wissenschaftliche Gedanke bei Plato dieser mythischen Darstellung zu Grunde liegen möge, ist aus dem platonischen Systeme selbst schwer zu bestimmen, weil die Andeutungen, die Plato in Bezug auf diesen Punkt gibt, nicht so klar sind, als man es wünschen möchte. Wenn er aber das Dasein einer Weltseele damit begründet, daß er die Frage stellt, woher denn wir eine Seele haben könnten, wenn nicht vorher die Welt schon eine solche besäße [2]); so kann man wohl mit einiger Bestimmtheit behaupten, daß auch hier Plato an eine E m a n a t i o n der Menschenseelen aus der Weltseele gedacht habe, wie denn auch seine Nachfolger seine Lehre in diesem Sinne aufgefaßt haben. —

Hienach ist es leicht ersichtlich, daß, wenn auch Plato die Einfachheit der Seele ausdrücklich festhält, diese dennoch speculativ nicht hinreichend geschützt und gesichert ist. Denn wo die Idee der Emanation zur Erklärung der Entstehung der Seele zu Hilfe genommen wird, muß streng genommen sowohl die Quelle der Emanation, als auch das Emanirende selbst als zusammengesetzt gedacht werden, es sei denn, daß man die Emanation rein idealistisch faßt und damit beiden Gliedern der Emanation die reale Substanzialität abspricht, welche Unterstellung jedoch durch die platonische Lehre selbst nicht gerechtfertigt ist. — Das Gleiche gilt aber auch in Bezug auf die Individualität der Seele. Plato vindicirt zwar diese Individualität der Seele

---

[1]) Tim. p. 41, d. seqq. *Ταυτ᾽ εἰπε εἰπε· και παλιν ἐπι τον προτερον κρατηρα, ἐν ᾧ την του παντος ψυχην κεραννυς ἐμισγε, τα των προςθεν ὑπολοιπα κατεχειτο μισγων, τροπον μεν τινα τον αὐτον, ἀκηρατα δ᾽οὐκετι κατα ταυτα ὡςαυτως, ἀλλα δευτερα και τριτα.* — [2]) Phileb. p. 30, a. *Το παρ᾽ ἡμιν σωμα ἀρ᾽ οὐ ψυχην φησομεν ἐχειν; Δηλον, ὁτι φησομεν. Ποθεν, ὠ φιλε Πρωταρχε, λαβον, εἰπερ μη τογε του παντος σωμα ἐμψυχον ὀν ἐτυγχανε, ταυτα γε ἐχον τουτῳ, και ἐτι καλλιονα; Δηλον, ὡς οὐδαμοθεν ἀλλοθεν.*

ebenso constant wie die Einfachheit, und darin ist er nur consequent; denn wo Einfachheit, da ist nothwendig auch Individualität. Darum gilt ihm jede Seele als eine einzelne, von allen übrigen real verschiedene Substanz, und er supponirt dieses ebenso constant von den Götter- und Dämonenseelen. Allein wenn zuletzt dennoch Allen nur Eine Seele zu Grunde liegt, und alle aus ihr ausströmen, so ist die Individualität doch am Ende keine vollkommene mehr, indem wenigstens in der unterliegenden allgemeinen Seele, sei es nun, daß man dieselbe realistisch oder idealistisch denkt, alle einzelnen Seelen zusammenfließen. — Alles dieses konnte dem Plato nicht entgehen, und daher finden wir denn auch bei ihm die Emanationsidee nirgends näher entwickelt. Es ist, als hätte sein eigener gesunder Sinn seinen Blick von dieser Idee abgewendet, um nicht durch tieferes Eindringen in dieselbe der wahren Resultate, die er auf anderem Wege gewonnen hatte, wieder verlustig zu gehen. —

§. 164.

Ist dieses die Lehre Platos von dem Wesen und von dem Ursprunge der Seele, so erscheint ihm dagegen der Leib, ganz consequent zu seinem idealistisch-dualistischen Principe, als der schlechthinige Gegensatz der Seele [1]). Ist die Seele dem guten Principe entsprungen, so ist dagegen der Leib aus der Materie gebildet, die an sich schon das Princip aller Unordnung, alles Uebels und alles Bösen ist. Daher ist denn auch im Menschen die Seele das gute, der Leib dagegen das böse Princip, und ist so der wesentliche Antagonismus, der im Universum herrscht, auch in den Menschen eingetragen. Alle Unordnung und alles Böse im Menschen hat daher seinen tiefsten Grund in der Leiblichkeit [2]); sie ist das Uebel, das der Seele anhaftet und sie befleckt, das Miasma das sie ansteckt und vergiftet, und sie kann dieses ihres innersten Characters eben so wenig los werden, wie die Materie, aus der sie gebildet ist [3]). Wie Gott immer Etwas entgegengesetzt sein muß, so trägt auch die Seele in ihrer Leiblichkeit immer ihren Gegensatz mit sich herum, und derselbe macht sich stets als solcher mit Nothwendigkeit geltend, weil er eben im Wesen der Leiblichkeit gelegen ist. Der Leib hindert die Seele stets in der Erlangung der Weisheit, er verwirrt dieselbe, und läßt, so viel an ihm ist, nicht zu, daß sie zur reinen Erkenntniß der Wahrheit sich erhebe [4]). Es ist daher klar, daß für die Seele die Einsenkung in die Körperlichkeit, also die Verbindung mit dem Leibe ein eigentliches Uebel ist, weil durch den Gegensatz desselben die Entfaltung ihrer Kräfte stets gehemmt wird. Und darum nennt denn

---

[1]) Vgl. Epin. p. 989, b. — [2]) Tim. p. 86, d. seqq. *Κακος μεν γαρ ἑκων οὐδεις· δια δε πονηραν ἑξιν τινα του σωματος και ἀπαιδευτον τροφην ὁ κακος γινεται κακος.* — [3]) De rep. l. 10, p. 611, b. seqq. — Phaed. p. 66, 4; p. 67, a. — [4]) Phaed. p. 64, c. seqq.; p. 66, a. seqq.

auch Plato den Körper das Grab der Seele, in welchem sie gleich einem Todten eingeschlossen ist; er nennt ihn ferner den Kerker derselben, in welchem sie gleich einem Gefangenen festgehalten ist; wie eine Muschel umhüllt der Leib die Seele und hindert ihre freie Bewegung; es ist eine schwere Kette, welche in der körperlichen Natur sich um die Seele schlingt, und sie ihre eigenthümlichen Thätigkeiten nicht mit jener Energie entfalten läßt, wie sie es wohl selbst wünschen möchte [1]. — So wird Plato nicht müde, den Leib in gleichem Maaße der Seele gegenüber in Schatten zu stellen, wie die Erscheinungswelt gegenüber der Welt der Ideen; er urgirt den Gegensatz zwischen Seele und Leib weit mehr, als den Gegensatz zwischen Materie und Idee überhaupt; und wenn er je das idealistische Princip in seiner ganzen Strenge durchführt, so ist es hier. —

Hieraus ist leicht zu entnehmen, daß dem Plato die Verbindung der Seele mit dem Körper nur den Character einer durch eine vorausgehende Schuld incurrirten Strafe haben konnte, daher er denn auch aus diesem Grunde das Princip der Präexistenz der Seele adoptirte. Während er aber dieses Princip von dem oben dargestellten (noetischen) Gesichtspunkte aus mehr wissenschaftlich begründet, kleidet er diese Lehre hier auf dem psychologischen Standpunkte in einen Mythus ein. Die Seele hat, bevor sie in den Körper eingeschlossen worden, körperlos unter den Göttern gelebt, und ist dort in der Anschauung der Ideen, und insbesonders der Idee des Guten glücklich gewesen. Wie die Götter, gewissermassen beflügelt, auf dem Götterwagen fortwährend um den übersinnlichen Ort kreisen, dessen Herrlichkeit noch kein Dichter würdig genug besungen hat, so hat sich auch die Seele unter diesem Chor der Götter befunden; mit Götterflügeln angethan ist sie auf einem mit zwei Rossen bespannten Wagen der Umkreisung der Götter gefolgt, und hat in ihrer Mitte ebenfalls den überhimmlischen Ort umfahren. Auf diesem Wege hat sie, wie die Götter, in dem überhimmlischen Orte das dort thronende an sich Seiende, das an sich Schöne und Gute angeschaut, und ist in diesem Schauen glücklich gewesen. Aber während die Rosse der Götter alle gut sind, ist an dem Wagen der Seele nur das eine der beiden Rosse gut, das andere dagegen widerspänstig und unfolgsam. Wenn nun die Seelen als Wagenlenker dieses Roß nicht zu bändigen vermögen, so entsteht Verwirrung unter ihren

---

[1]) Phaed. p. 82, e. (*Ἡ φιλοσοφια παραλαμβανει) την ψυχην, ἀτεχνως διαδεδεμενην ἐν τῳ σωματι και προςκεκολλημενην· ἀναγκαζομενην δε, ὡςπερ δι᾽ εἱργμου, δια τουτου σκοπεισθαι τα ὀντα, ἀλλα μη αὐτην δι᾽ αὑτης, και ἐν παση ἀμαθιᾳ καλινδουμενην, και του εἱργμου την δεινοτητα κατιδουσα, ὁτι δι᾽ ἐπιθυμιας ἐστιν, ὡς ἀν μαλιστα αὐτος ὁ δεδεμενος ξυλληπτωρ εἰη τῳ δεδεσθαι* . . . — Cratyl. p. 400, c. — Gorg. p. 493, a. — Phaedr. p. 250, c.; Phaed. p. 82, c.

Reihen; die eine hindert die andere in ihrem Laufe; im Getümmel wird vielen Seelen das Gefieder beschädigt, und in Folge dessen sinken sie immer tiefer herab und können zuletzt kaum mehr Etwas von dem Seienden sehen. Am Ende verlieren sie dann den Anblick desselben gänzlich, und indem sie dabei von Trägheit und Vergessenheit überkommen werden, verlieren sie das Gefieder gänzlich, fallen in Folge dessen auf die Erde herab und gehen so in die Materie, respective in die Leiblichkeit ein [1]). Jene Seele, welche in ihrem jenseitigen Dasein am meisten von dem Seienden geschaut hat, wird die Seele eines Philosophen, die jener zunächst stehende die Seele eines Königs, und so geht es durch die Stufenfolge der menschlichen Stände herab bis zum Sophisten und Tyrannen, welche auf der niedrigsten Stufe stehen. In thierische Leiber aber gehen die Seelen in dieser ersten Generation noch nicht ein; dieß kann, wie wir sehen werden, erst in einer zweiten Generation der Fall sein [2]). Der Sinn, welcher diesem vielfach dunkeln Mythus unterliegt, wird durch anderweitige Aeußerungen Platos zur Genüge erschlossen. Die Seele hat schon vor der Zeugung des Körpers existirt, und zwar frei von der Materie, und somit auch von allem Uebel, das allein in der Materie wurzelt; sie war daher im Schauen der Idee nicht gehindert, und befand sich so im Vollgenuß der Seligkeit, die in diesem Schauen gelegen ist [3]). Deßungeachtet übte aber auch schon die Materie mit ihren sinnlichen Reizen eine anziehende Wirkung auf sie aus [4]), und indem sie derselben nicht widerstand, ward diese Anziehung immer mächtiger, die Hinneigung der Seele zur Materie immer größer, und indem sie sich so vom Guten ab und dem Bösen zuwendete, war dieses für sie eine Schuld, welcher das vollständige Herabsinken in die Materie als gebührende Strafe folgen mußte. Das ganze zeitliche Leben des Menschen ist also, von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, nur als ein Strafleben zu denken; und eben darum ist auch der Leib der Kerker, in welchem die Seele diese Strafe abbüßt [5]). — Wir können uns nicht verhehlen, daß in dieser Lehre von einem ursprünglichen Falle der Seele eine Spur der alten Tradition von dem Sündenfalle des ersten Menschen sichtbar ist, wiewohl uns eine solche Hinweisung in anderweitigen Lehren Platos noch deutlicher sich zu erkennen geben wird. Doch abgesehen hievon, ist diese Präexistenzlehre vom speculativen Standpunkte aus in jeder Beziehung eine nothwendige Consequenz des idealistisch-dualistischen Princips, sofern auf der Grundlage des letztern die Entstehung des Menschen als solchen nur unter Voraussetzung einer Schuld der Seele erklärbar ist, die ihre Einigung mit dem Uebel des Leibes als Strafe zur Folge hat. Plato konnte daher vermöge der höchsten Obersätze seines Systems diese Lehre speculativ nicht umgehen. —

---

[1]) Phaedr. p. 246, a. — 248, e.; p. 253, c. seqq. — [2]) Phaedr. p. 248, c. seqq. — [3]) Phaedr. p. 250, b. — [4]) Vgl. Phaedr. p. 246, c. d. e. — [5]) Cratyl. p. 400, c.

§. 165.

Das Gleiche gilt nun aber auch von jener Lehre, welche Plato in Bezug auf die Art des Verbundenseins der Seele mit dem Leibe aufstellt. Daß bei einem so schneidenden Gegensatze, wie ihn Plato zwischen Leib und Seele geltend machte, von einer innern Lebenseinheit beider nicht mehr die Rede sein konnte, ist klar. Die Seele wohnt dem Leibe gewissermassen nur wie ein Wagenlenker ein [1]); der Leib ist ausschließlich nur das Instrument, welches sie gebraucht, um nach Außen thätig zu sein; eine wahrhaft einheitliche dritte Natur resultirt nicht aus der Verbindung des Leibes und der Seele. Daher wird denn auch der Begriff des Menschen und der Seele nicht mehr auseinander gehalten; der Mensch ist die Seele und die Seele ist der Mensch; das leibliche Moment gehört in keiner Weise zum Ich des Menschen; sein Ich ist nur die Seele; der Leib ist ein Besitzthum des Ich's, steht jedoch zu demselben in keinem näheren Verhältnisse [2]). Das Moment der Leiblichkeit verschwindet somit aus dem Begriffe des Menschen als solchen, weil eben der Leib der Seele nur in ihrem Dasein in der Erscheinungswelt nothwendig ist zu dem Zwecke, um ihr als Instrument für ihre äußere Thätigkeit zu dienen, aber deßungeachtet nur als eine Last dasteht, die der Seele eigentlich nicht anhängen sollte, weil sie eben nicht in der Erscheinungswelt sein soll, und nur durch ihr Verschulden in dieselbe herabgesunken ist. Wenn daher auch Plato anderwärts sagt, daß Leib und Seele miteinander den Menschen ausmachen [3]), so kann er dieses doch nur in dem Sinne verstehen, daß die Seele in ihrer Verbindung mit dem Leibe nicht Seele, sondern Mensch genannt wird, nicht aber so, als würde aus der Verbindung von Leib und Seele ein drittes einheitliches Wesen resultiren. Der Mensch ist und bleibt nach Plato

---

[1]) Tim. p. 69, c. — [2]) Alcib. I, p. 129, e. seqq. *Οὐκουν και παντι τῳ σωματι χρηται ἀνθρωπος; Πανυ γε; Ἑτερον δε το, τε χρωμενον, και ᾧ χρηται. Ναι. Ἑτερον ἀρα ὁ ἀνθρωπος ἐστι του ἑαυτου σωματος. Ἐοικε. Τι ποτ' οὐν ὁ ἀνθρωπος; Οὐκ ἐχω λεγειν. Ἐχεις μεν οὐν ὁ, τι γε το τῳ σωματι χρωμενον; Ναι. Ἠ οὐν ἀλλο τι χρηται αὐτῳ ἡ ψυχη; Οὐκ ἀλλο. Οὐκουν ἀρχουσα; Ναι . ..* p. 130, c. *Ἐπειδη δε οὐτε το σωμα, οὐτε το ξυναμφοτερον (ψυχη και σωμα) ἐστιν ἀνθρωπος, λειπεται, οἰμαι, ἠ μηδεν αὐτο εἰναι, ἠ, εἰπερ τι ἐστι, μηδεν ἀλλο τον ἀνθρωπον συμβαινειν, ἠ ψυχην...* p. 130, e. *Τουτ' ἀρα ἠν ὁ και ὀλιγον ἐμπροσθεν εἰπομεν, ὁτι Σωκρατης Ἀλκιβιαδῃ διαλεγεται λογῳ χρωμενος· οὐ προς το σον προσωπον, ὡς ἐοικεν· ἀλλα προς τον Ἀλκιβιαδην ποιουμενος τους λογους· τουτο δ'ἐστιν ἡ ψυχη... Ὁστις ἀρα των του σωματος γινωσκει, τα αὑτου ἀλλ' οὐχ αὐτον ἐγνωκεν κ. τ. λ.* — Vgl. Phaed. p. 115, c. — De legg. l. 12, p. 959, a. seqq. — [3]) Cratyl. p. 399, d. *Ψυχην γαρ που και σωμα καλουμεν του ἀνθρωπου.*

immer nur die Seele, sofern sie des Organes der Leiblichkeit zu ihrer äußeren Thätigkeit sich bedient (anima utens corpore). Und so werden Seele und Leib hier nicht bloß nach ihrem Wesen auseinandergehalten, sondern auch in ihrer wechselseitigen Verbindung miteinander so weit als möglich von einander getrennt, und jede innere unmittelbare Lebenseinheit zwischen beiden in Abrede gestellt, ganz so, wie dieses das idealistisch-dualistische Princip erheischt.

Ist nun aber die Seele nicht das unmittelbare Lebensprincip des Leibes, so muß dessen Leben zunächst eben durch ein anderes, von der Seele verschiedenes Princip bedingt und bestimmt sein. Und das ist es denn auch, was Plato folgerichtig zu seinen höheren psychologischen Principien lehrt: und so haben wir hier auf der Grundlage des kosmischen auch den psychischen Dualismus, in welchem jener seine Vollendung gewinnt. Plato unterscheidet demnach zwischen zwei Seelen, zwischen der vernünftigen und unvernünftigen. Erstere als die eigentliche Seele ist Gott ähnlich, und wird darum auch das Göttliche im Menschen genannt; sie ist von Natur aus das herrschende Princip im Menschen [1]), und hat daher auch ihren Sitz im obersten Theile des Körpers, nämlich im Haupte [2]). Letztere dagegen ist gewissermassen das irdische, animalische Lebensprincip im Menschen [3]), und nimmt deshalb dem Geiste gegenüber eine secundäre und untergeordnete Stellung ein, weßhalb sie auch ihren Sitz in den unteren Theilen des Leibes hat [4]). Sie ist eben so sterblich wie der Leib selbst, dem sie angehört, und dessen Leben von ihr abhängt [5]). Ihr eigenes Leben aber ist nach seiner Wirklichkeit an ihre actuelle Verbindung mit der vernünftigen Seele im Menschen geknüpft, und in sofern konnte Plato sagen, daß die Seele überhaupt den Leib belebe, zusammenhalte und ihm Odem und Bewegung verleihe [6]), indem er hier eben unter Seele zunächst unmittelbar nur die unvernünftige und erst mittelbar durch diese die vernünftige verstehen konnte.

Die unvernünftige Seele [7]) erscheint jedoch bei Plato wiederum zweigetheilt, indem er im Bereiche derselben wiederum unterscheidet zwischen begierlicher und irascibler Seele, und der ersteren ihren Sitz im Bauche in der Region der Leber, der letzteren dagegen in der Brust anweist [8]). Die begierliche Seele ist der vernünftigen zwar von Natur aus untergeordnet, aber auch ebenso von Natur aus schlechterdings entgegengesetzt, und eben weil dieses der Fall ist, ist eine Herrschaft der ersteren über die letztere nur durch das

[1]) Phaed. p. 80, a. — Tim. p. 88, d. seqq. — [2]) Tim. p. 70, a. — [3]) Polit. p. 309, c. *Πρωτον μεν κατα το ξυγγενες, το ἀειγενες ὀν της ψυχης αὐτων μερος θειῳ ξυναρμοσαμενη δεσμῳ· μετα δε το θειον, το ζωογενες αὐτων αὖθις ἀνθρωπινοις.* — [4]) Tim. p. 69, e. seqq. — [5]) Tim. p. 69, c. *Ἀλλο εἰδος ἐν αὐτῳ (τῳ ἀνθρωπῳ) ψυχης προσῳκοδομουν το θνητον.* p. 90, b. — [6]) Cratyl. p. 399, d. seqq. — [7]) De rep. l. 9, p. 571, c. — [8]) Tim. p. 69, e. seqq.

Medium einer Mittelseele möglich, die eben die irascible Seele ist, und darum ist denn auch diese das Mittelglied zwischen den beiden andern, und steht von Natur aus der Begierlichkeit gegenüber auf Seite der Vernunft [1]). Sie kann zwar ebenso wie die begierliche Seele mit der Vernunft in Widerstreit treten [2]); aber von Natur aus steht sie, wie gesagt, auf Seite der Vernunft, und setzt diese durch ihre Beihilfe in Stand, ihre Herrschaft über die Begierlichkeit mit Erfolg zu behaupten [3]). So ist die vernünftige Seele der eigentliche Mensch im Menschen, während dagegen die unvernünftige als das Thier im Menschen bezeichnet werden kann [4]). Die irascible Seele vergleicht Plato mit einem Löwen, die begierliche dagegen mit einem vielköpfigen, einer Hydra ähnlichen Ungeheuer [5]), oder auch mit einem durchlöcherten, bodenlosen Fasse, welches auszufüllen unmöglich ist [6]). Wie die vernünftige Seele von Natur aus das herrschende Princip im Menschen ist, so muß sie auch diese Herrschaft aufrecht erhalten, und geschieht dieses: dann ist der Mensch wahrhaft frei; erringt jedoch die unvernünftige Seele, dieses Thierische im Menschen, die Herrschaft über die Vernunft, so tritt der Mensch in einen Zustand schimpflicher Sclaverei ein, der ihn entehrt [7]).

§. 166.

Es liegt uns somit hier der psychologische Dualismus oder Trichotomismus, wie er auf der Grundlage des idealistisch-kosmischen Dualismus sich als nothwendige Folge ergeben muß, nach seinem vollen Inhalte vor. Wir wissen wohl, daß Plato die zwei, resp. drei Seelen im Menschen auch bezeichnet als drei Theile der Seele [8]), wornach es also den Anschein haben könnte, als wäre der substanzielle Dualismus, den wir eben entwickelt haben, nicht seine Lehre gewesen, und hätte er vielmehr an der substanziellen Einheit der Seele festgehalten. Allein wenn zwei Theile der Seele sterblich sind, während der dritte unsterblich ist, so muß offenbar, wenn diesen drei Theilen nur Eine Substanz unterliegt, diese Eine Substanz eine zusammengesetzte sein. Da aber Plato, wie wir schon früher gehört haben, die Einfachheit der Seele entschieden festhält, so müssen wir, wenn wir anders den Plato nicht des

---

[1]) Tim. p. 70, a. — De rep. l. 4, p. 441, a. — [2]) De legg. l. 9, p. 863, b. — [3]) De rep. l. 4, p. 436, a. seqq. — [4]) De rep. l. 9, p. 589, d.; 590, c. — [5]) De rep. l. 9, p. 588, b. c. seqq. — [6]) Gorg. p. 493, a. seqq. — [7]) De rep. l. 9, p. 573, a. b.; 577, d. — [8]) De rep. l. 9, p. 580, d. *Ὥςπερ πολις διῃρηται κατα τρια εἰδη, οὑτω και ψυχη ἑνος ἑκαστου τριχη . . . το μεν φαμεν, ᾧ μανθανει ἀνθρωπος, το δε, ᾧ θυμουται, το δε τριτον . . . ἐπιθυμητικον κεκληκαμεν.* — Tim. p. 89, e. *Τρια ψυχης τριχη ἐν ἡμιν εἰδη κατῳκισται· τυγχανει δ'ἑκαστον κινησεις ἐχον.* — Polit. p. 309, c. — Vgl. De legg. l. 9, p. 863, b.

offenen Widerspruches zeihen wollen — und wir sind dazu nicht berechtiget, — die erwähnten drei Theile der Seele offenbar als drei von einander substantiell verschiedene Seelen auffassen, und bei der Dreitheilung der Einen Seele diese Einheit nur als Begriffseinheit denken. Zu dieser Auffassung berechtiget uns außerdem auch noch der konstante Gegensatz, welcher von Plato überall zwischen den beiden Seelen, der vernünftigen und unvernünftigen, festgehalten wird, und der ausdrücklich auch als ein ethischer bezeichnet ist [1]). Zudem unternimmt es Plato selbst, die wesentliche Verschiedenheit der erwähnten drei Seelen wissenschaftlich zu erweisen. Es ereignet sich häufig, sagt er, daß diese Seelen in ihren respectiven Bestrebungen und Thätigkeiten mit einander in Widerstreit treten, und zwar zu gleicher Zeit und in der nämlichen Beziehung. Oft sucht die Begierlichkeit Befriedigung ihrer Neigungen in gewissen Objecten, und die Vernunft, sowie die irascible Seele lassen sie diese Befriedigung nicht gewinnen, und in analoger Weise treten sich auch oft Vernunft und Irascibilität einander gegenüber. Kein einheitliches Wesen aber kann in seiner Thätigkeit mit sich selbst in Widerspruch treten zu gleicher Zeit und in der nämlichen Beziehung, und darum müssen offenbar der Vernunft, der Irascibilität und der Begierlichkeit im Menschen drei von einander verschiedene Principien zu Grunde liegen [2]). Es ist zwar leicht ersichtlich, daß dieser Beweis nur unter der Voraussetzung Giltigkeit hat, daß Seele und Leib mit einander keine einheitliche Natur bilden; aber hievon abgesehen, beseitigt er jeden Zweifel darüber, daß Plato die drei Theile der Seele wirklich im Sinne des psychologischen Dualismus oder des Trichotomismus gedacht und aufgefaßt habe.

Hienach ist es nur konsequent, wenn die platonische Lehre die Entstehung der unvernünftigen Seele, sowie die Gestaltung des Leibes selbst einer anderen wirkenden Ursache zutheilt, als jene ist, durch welche die vernünftige Seele hervorgebracht wird. Die Urheber der unvernünftigen Leibseele sind nämlich nach Plato die untergeordneten Götter, welche als Söhne des höchsten Gottes bezeichnet werden. Im Timäus erhalten diese Götter von dem höchsten Gotte den Auftrag, der unsterblichen Natur der Seele, die er selbst hervorgebracht hat, die sterbliche Natur anzufügen, damit in der Welt nicht bloß unsterbliche, sondern auch sterbliche Wesen seien, und so dieselbe zu ihrer Vollendung gelange. Denn seiner selbst ist es nicht würdig, Sterbliches zum Dasein zu bringen; ihm geziemt es nur, Unsterbliches zu bilden, und Alles, was er

---

[1]) Phaedr. p. 256, a. seqq. *Ἐαν μεν δη οὖν εἰς τεταγμενην τε διαιταν και φιλοσοφιαν νικηση τα βελτιω της διανοιας ἀγαγοντα, μακαριον μεν και ὁμονοητικον τον ἐνθαδε βιον διαγουσιν, ἐγκρατεις αὑτων και κοσμιοι ὀντες· δουλωσαμενοι μεν ᾧ κακια ψυχης ἐνεγινετο, ἐλευθερωσαντες δε, ᾧ ἀρετη.* Vgl. auch De rep. l. 4, p. 431, a.; l. 4. p. 444, d. — De legg. l. 9, p. 863, b. — [2]) De rep. l. 4, p. 436, a. seqq.; p. 441.

hervorbringt, ist eben dadurch schon, daß er es hervorbringt, unsterblich und göttlich [1]). Diesem Auftrage gehorchend, haben dann die untergeordneten Götter der Seele, die vordem körperlos in der Region der Gestirne gelebt [2]), den sterblichen Leib angefügt, indem sie ihn aus den Bestandtheilen der körperlichen Natur nach durchgreifenden teleologischen Gesetzen bildeten damit er in jeder Beziehung ein geeignetes Organ für die äußere Thätigkeit der Seele sei [3]). Das edelste Organ, das sie ihm gegeben, ist das Auge, weil die Seele durch es die Götter selbst zu schauen vermag, soferne diese eben in den Gestirnen eingeleibt sind [4]). Diesem Leibe haben sie dann die sterbliche Seele eingegeben, damit er Leben und Bewegungsfähigkeit besitze, und so nicht bloß eine geeignete Behausung, sondern auch ein entsprechendes Organ für die geistige Seele bilde [5]). Mit dem Augenblicke, wo die vernünftige Seele in den Körper eintritt, beginnt auch das Dasein dieser sterblichen Seele, soferne eben, wie bereits erwähnt worden, durch das Dasein der ersteren das Dasein und die Wirksamkeit der letzteren bedingt ist; und sie erstirbt in dem nämlichen Momente, wo die vernünftige Seele den Körper verläßt, weßhalb der Tod überhaupt nichts anderes ist, als die Trennung der (vernünftigen) Seele vom Leibe [6]). — Und so steht denn der Mensch da als das letzte der Werke der Götter, und zugleich als das vornehmste Werk derselben [7]).

Schließt sich diese Darstellungsweise der Entstehungsart der unvernünftigen Seele, sowie der Leiblichkeit überhaupt an den Mythus an, so müssen wir uns nun auch nach einer wissenschaftlichen Lösung dieses Problems umsehen. Aber wir finden dieses Thema bei Plato nirgends ausdrücklich behandelt. Wenn wir uns jedoch daran erinnern, daß er auch auf eine böse Weltseele gegenüber der guten hinweist, und wenn wir damit den Gegensatz zusammenhalten, welchen er zwischen der Leibseele und dem Geiste aufstellt: so kann es uns nicht entgehen, daß nach den Gesetzen der Analogie die unvernünftige Seele bei Plato ebenso ihren Ursprung in der bösen Weltseele haben müsse, wie die vernünftige in der guten. Wie der Leib aus der Materie sich herausbildet, so wird auch das Leben, das in ihm waltet aus der der Materie immanenten Lebensmacht entspringen müssen, sei es nun, daß man diesen Ursprung als Emanation denkt, oder ihn in anderer Weise faßt; denn die Verschiedenheit dieser Auffassung thut dem Principe selbst keinen Eintrag. Und so treten im Menschen die beiden kosmischen Mächte im Kleinen ebenso einander gegenüber, wie solches im Großen in der objectiven Welt der Fall ist.

---

[1]) Tim. p. 41, c. seqq. — [2]) Tim. p. 41, d. seq. — [3]) Tim. p. 42, d. seqq.; p. 44, c. seqq.; p. 70, a. seqq. — [4]) Tim. p. 45, b. seqq.; p. 47, a. seqq. — [5]) Tim. p. 69, c. — [6]) Phaed. p. 64, c.; p. 67, d. — Gorg. p. 524, b. — [7]) De legg. l. 7, p. 803, c. Ἀνθρωπον δε θεου τι παιγνιον εἰναι μεμηχανημενον, και ὀντως τουτο αὐτου το βελτιστον γεγονεναι.

§. 167.

Was nun die wesentlichen Eigenschaften der drei Seelen des Menschen betrifft, so kommt der vernünftigen Seele vermöge ihres Begriffes das Erkenntniß- und Willensvermögen zu, und in letzterem die Freiheit. Daß in der ganzen platonischen Anthropologie die Freiheit als Eigenschaft der vernünftigen Seele vorausgesetzt und festgehalten wird, ist klar; denn Plato redet von Tugend und Laster, von Gutem und Bösem immer so, daß er dieses als vom Menschen frei gewählt betrachtet. Aber freilich muß diese Freiheit der Seele schon dadurch sehr gefährdet werden, daß die Seele wissenschaftlich als eine Emanation der Weltseele erscheint, abgesehen davon, daß in der platonischen Lehre die Freiheit bloß der Seele, nicht aber dem Menschen als solchem zugesprochen werden kann, weil dieser eben keine einheitliche Natur ist. Doch da Plato die Emanationsidee nicht zur Ausführung bringt, so stellt sich dieselbe in seinem Systeme der Freiheit minder gefährlich gegenüber; anders aber verhält es sich, wenn wir uns an den schon früher erwähnten Grundsatz Platos erinnern, nach welchem im Allgemeinen schon die Freiheit um so geringer und die Nothwendigkeit um so größer wird, je höher die Erkenntniß sich steigert, weßhalb auch die Götter, eben weil sie die höchste Erkenntniß haben, am wenigsten frei sind, sondern der in ihrer Erkenntniß liegenden Nothwendigkeit gänzlich unterstehen [1]). Wendet man diesen Grundsatz auf den Menschen an, so sieht man leicht, daß die Freiheit keine sehr hervorragende Eigenschaft desselben ist, weil sie nur unter Voraussetzung einer niedern Stufe der Erkenntniß wahre Wirklichkeit in Anspruch nehmen kann, jedoch in dem nämlichen Maaße sich verringern muß, je höher die Erkenntniß des Menschen sich erhebt. Rechnet man hiezu auch noch dieses, daß im Bereiche der unvernünftigen Seele keine Freiheit waltet, und der Geist, weil von der unvernünftigen Seele substantiell verschieden, deren Thätigkeiten auch nicht zu freien erheben, sondern nur entweder ihnen nachzugeben, oder sie gewaltsam zurückzudrängen vermag, so sieht man leicht, daß die Freiheit des Menschen in der platonischen Lehre sehr zusammenschwindet, und die Freiheitsidee hier keineswegs in dem Lichte erscheint, in welchem sie ihrem erhabenen Inhalte gemäß erscheinen sollte. — Was dagegen die irascible und begierliche Seele im Besondern betrifft, so sind die ihnen eigenthümlichen Functionen schon in ihrer respectiven Benennung angedeutet: Alle irasciblen Affecte fallen der ersteren, alle begierlichen der letzteren zu. Dazu ist dann endlich noch zu bemerken, daß Plato als Organ der Divination nicht die vernünftige, sondern die unvernünftige, und zwar die begierliche Seele bezeichnet [2]).

---

[1]) Epin. p. 982, b. c. — [2]) Tim. p. 71, d. seqq.

§. 168.

Wenn wir nun von den rein psychologischen zu den psychologisch-ethischen Grundsätzen des Plato übergehen: so werden wir auch hier finden, daß dieselben ganz und gar mit dem idealistisch-dualistischen Princip harmoniren, das der ganzen Lehre zu Grunde liegt. Dieß gilt vor Allem zuerst von jenen Grundsätzen, welche Plato in Bezug auf das Wesen des Guten und des Bösen, der Tugend und des Lasters aufstellt. Plato widerspricht zwar allenthalben der Behauptung der Sophisten, welche alle Sitte, alles Recht und alles Gesetz bloß als Sache willkürlicher Convention erklärten [1]), und hält dagegen entschieden an dem Princip fest, daß es ein natürliches Recht und ein natürliches Gesetz gebe, welches ohne Zuthun der Menschen selbst und unabhängig von diesen über dem Menschengeschlechte stehe [2]), wornach ihm denn auch das Gute seinem Wesen nach nur dasjenige sein kann, was mit diesem Gesetze übereinstimmt, und das Böse dagegen dasjenige, was mit ihm im Widerstreit steht. Allein gerade in der Bestimmung desjenigen, was jenem natürlichen Gesetze gemäß und entgegen ist, kehrt er wiederum zum idealistischen Princip zurück. Da die vernünftige Seele das gute, die unvernünftige, begierliche Seele dagegen, sowie die Leiblichkeit überhaupt, das böse Princip im Menschen ist, so kann auch das Gute im menschlichen Handeln nur in jener und das Böse nur in dieser seinen letzten Grund haben. Wenn mithin die höhere Seele ihre Herrschaft behauptet über die niedere, so handelt sie gut, weil sie eben so handelt, wie sie naturgemäß, das heißt ihrem Wesen und ihrer wesentlichen Stellung nach handeln soll. Eine solche Handlung ist dem natürlichen Gesetze, das die Unterordnung des Niedern unter das Höhere will, gemäß, und daher, wie gesagt, sittlich gut. Läßt sie aber die Zügel der Herrschaft los, und gibt sie sich der niedern Seele in der Art gefangen, daß diese nun nach dem Ungestüm ihrer Begierden handelt, ohne einer höheren Zügelung unterworfen zu sein, so ist dieses Handeln ein dem natürlichen Gesetze entgegengesetztes, also böses). Das leibliche Princip, in welchem das Böse wohnt, ist hier nach seinem eigenen Gelüste wirksam und diese Wirksamkeit kann nur eine böse sein, weil ihr Princip selbst ein böses ist [3]). Und so entspringt also jede böse Handlung in letzter Instanz aus der leiblichen Natur [4]); aber deßungeachtet muß es ebenfalls der höheren Seele zugerechnet werden, weil sie eben durch ihre Schwäche die Ursache von der abnormen Herrschaft der niedern

---

[1]) Gorg. p. 483, e.; p. 488, b.; p. 491, e. seqq. — [2]) Gorg. p. 488, b. seqq. — [3]) De rep. l. 4, p. 431, a. — [4]) Tim. p. 86, d. seqq. *Κακος μεν γαρ ἑκων οὐδεις· δια δη πονηραν ἑξιν τινα του σωματος και ἀπαιδευτον τροφην ὁ κακος γινεται κακος.*

Seele gewesen ist, so daß man in dieser Beziehung zuletzt doch wieder sagen kann, daß alles Böse von der Seele aus und auf den Leib übergeht [1]).

Hienach wird sich denn auch der Begriff der Tugend und des Lasters leicht bestimmen lassen. Nur wer in sich selbst geordnet ist, wird auch ordnungsgemäß, das ist gut handeln, sowohl in Bezug auf Gott als auch in Bezug auf die Menschen [2]). Dagegen setzt das Ordnungswidrige und Böse im menschlichen Handeln auch Unordnung im Innern des Menschen voraus. Und gerade diese Momente geben uns den Begriff der Tugend und des Lasters. Tugend ist naturgemäße Ordnung im Innern des Menschen, Laster dagegen naturwidrige Unordnung [3]). Wenn daher alle Bestandtheile des menschlichen Wesens in der gehörigen Unterordnung zu einander sich befinden, und in dieser gegenseitigen Unterordnung dasjenige gesetzmäßig vollziehen, was ihnen vermöge ihres Wesens als Aufgabe obliegt, ohne daß der niedere in das Gebiet des Höhern übergreift, so kann und muß man einen Menschen, der in einem solchen innern Zustande sich befindet, tugendhaft nennen. Das Laster dagegen tritt da hervor, wo die normale gegenseitige Unterordnung der wesentlichen Bestandtheile des Menschen sich in ihr Gegentheil verkehrt hat, und so nicht bloß keiner von ihnen mehr die ihm zukommende Aufgabe so vollzieht, wie er sie vollziehen soll, sondern auch Unordnung und Disharmonie in aller ihrer Thätigkeit herrscht [4]). Als innere Ordnung und Harmonie ist daher die Tugend gleichsam die Gesundheit der Seele, während das Laster vom entgegengesetzten Standpunkte aus als Krankheit der Seele sich characterisirt;

---

[1]) Charmid. p. 156, e. *Παντα γαρ᾽ ἐφη ἐκ της ψυχης ὡρμησθαι, και τα κακα και τα ἀγαθα τῳ σωματι, και παντι τῳ ἀνθρωπῳ· και ἐκειθεν ἐπιῤῥειν, ὡςπερ ἐκ της κεφαλης ἐπι τα ὀμματα.* — [2]) Gorg. p. 507, a. seqq. — [3]) Gorg. p. 504, b. seqq.; p. 506, e. *Ταξει ἀρα τεταγμενον και κεκοσμημενον ἐστιν ἡ ἀρετη ἑκαστου... Λεγω δη, ὁτι εἰ ἡ σωφρων ἀγαθη ἐστιν, ἡ τοὐναντιον τῃ σωφρονι πεπονθυια (ψυχη), κακη ἐστιν· ἠν δε αὑτη ἡ ἀφρων τε και ἡ ἀκολαστος; Πανυ γε.* p. 507, a. — [4]) De rep. l. 4, p. 431, a. *Φαινεται μοι βουλεσθαι λεγειν οὑτος ὁ λογος, ὡςτε ἐν αὐτῳ τῳ ἀνθρωπῳ περι την ψυχην, το μεν βελτιον εἰναι, το δε χειρον. και ὁταν μεν το βελτιον φυσει του χειρονος ἐγκρατες ῃ, τουτο λεγειν το κρειττω αὑτου (ἐπαινει γουν), ὁταν δε ὑπο τροφης κακης ἠ τινος ὁμιλιας κρατηθῃ ὑπο πληθους του χειρονος σμικροτερον το βελτιον ὀν, τουτο δε ὡς ἐν ὀνειδει ψεγειν τε και καλειν ἡττω ἑαυτου και ἀκολαστον τον οὑτω διακειμενον.* l. 4, p. 444, d. *Οὐκουν αὐ, ἐφην, το δικαιοσυνην ἐμποιειν, τα ἐν τῃ ψυχῃ κατα φυσιν καθισταναι, κρατειν τε και κρατεισθαι ὑπ᾽ ἀλληλων· το δε ἀδικιαν, παρα φυσιν ἀρχειν τε και ἀρχεσθαι ἀλλο ὑπ ἀλλου.*

in der Tugend liegt die Schönheit und Kraft der Seele; das Laster dagegen macht sie schwach und häßlich [1]).

Aus der eben gegebenen Definition der Tugend ist nun leicht ersichtlich, daß dieselbe als Harmonie im Innern des Menschen ihrer Idee nach nur Eine ist, während das Laster, wie der Gegensatz der Idee überhaupt, ohne alle Einheit in vielgestaltiger Aeußerung sich kund gibt [2]). — Aber diese Eine Tugend gestaltet sich wiederum, je nach den verschiedenenen Bestandtheilen des menschlichen Wesens, die in ihr in Harmonie miteinander stehen, zu vier Haupttugenden aus, die die Grundlage alles Guten im Menschen bilden. Und diese vier Haupttugenden sind die Weisheit, die Mäßigkeit, der Starkmut und die Gerechtigkeit. Die Weisheit gehört der vernünftigen Seele an, und besteht in dem Besitze der wahren Erkenntniß, um die unvernünftige Seele gehörig beherrschen zu können. Der Starkmut dagegen fällt in den Bereich der irascibeln Seele, und gibt sich darin kund, daß diese letztere stets nach dem sich richtet, was die Vernunft vorschreibt, sei es nun schwer oder leicht zu vollbringen, sei es, daß es der Sinnlichkeit zusagt, oder nicht zusagt [3]). Die Mäßigkeit ferner fällt der begierlichen Seele zu, und sie gibt sich kund in der konstanten Harmonie ihrer Bestrebungen mit den Vorschriften der Vernunft, wornach der Mäßige allen jenen Begierden und Lüsten widerstrebt, welche und insoferne sie der Vernunft entgegen sind. In ihr vollendet sich die innere Ordnung und Harmonie im Menschen [4]). Die Gerechtigkeit endlich gehört den drei Seelen zugleich an und besteht darin, daß jede derselben in der Stellung, in welcher sie sich vermöge ihres Wesens den anderen Seelen gegenüber befindet, die ihr eigenthümliche Aufgabe möglichst vollkommen erfüllt und nicht über dieselbe hinausgreift [5]). Aus diesen Begriffsbestimmungen ist leicht ersichtlich, daß die genannten vier Tugenden, wie oben erwähnt worden, nur die vier wesentlichen Bestandtheile der ihrer Idee nach

---

[1]) Soph. p. 228, b. *Στασιν ἀρα και νοσον της ψυχης πονηριαν λεγοντες, ὀρθως ἐρουμεν; Ὀρθοτατα μεν οὐν*... seqq. — De rep. l. 4, p. 444, d. e. — [2]) De rep. l. 4, p. 445, c. — [3]) De rep. l. 4, p. 430, b. — [4]) Phaed. p. 68, c. *Σωφροσυνη = το περι τας ἐπιθυμιας μη ἐπτοησθαι, ἀλλ' ὀλιγωρως ἐχειν και κοσμιως.* — De rep. l. 4, p. 430, e. — [5]) De rep. l. 4, p. 441, d. seqq. — p. 443, e. *Ἀνδρειον δη, οἰμαι, τουτῳ τῳ μερει καλουμεν ἑνα ἑκαστον, ὁταν αὐτου το θυμοειδες διασωζῃ δια τε λυπων και ἡδονων το ὑπο του λογου παραγγελθεν δεινον τε και μη. Σοφον δε γε ἐκεινῳ τῳ σμικρῳ μερει τῳ ὁ ἠρχε τ' ἐν αὐτῳ, και ταυτα παρηγγελλεν· ἐχον αὐ κἀκεινο ἐπιστημην ἐν αὐτῳ την του ξυμφεροντος ἑκαστῳ τε και ὁλῳ τῳ κοινῳ σφων αὐτων τριων ὀντων. Σωφρονα οὐ τῃ φιλιᾳ και ξυμφωνιᾳ τῃ αὐτων τουτων; ὁταν το τε ἀρχον και τῳ ἀρχομενῳ ὁμοδοξωσιν, ὡς δειν ἀρχειν το λογιστικον, και μη στασιαζωσιν αὐτῳ; . . . Τοιουτον μεν τι ἠν, ὡς ἐοικεν, ἡ δυκαιοσυνη, ἀλλ' οὐ περι την ἐξω πραξιν των αὐτου,*

Einen Tugend sind, und man darf sich daher auch nicht wundern, wenn Plato vielfach die eine oder die andere dieser Tugenden für Tugend überhaupt setzt. —

§. 169.

Ist dieses der Begriff und die Gliederung der Tugend im Allgemeinen: so liegt es in der Aufgabe des Menschen, diese Tugend nach ihren vier wesentlichen Momenten anzustreben [1], und zwar nicht wegen irgend eines äußeren Vor- oder Nachtheiles, sondern um ihrer selbst willen; denn sie ist durch sich selbst der Liebe und des Verlangens werth [2]. Aber man sieht leicht, daß dieses Streben des Menschen vor Allem der Tugend der Weisheit zugewendet werden muß; denn die Tugend der Mäßigkeit, des Starkmutes und der Gerechtigkeit hängen von der Tugend der Weisheit ab, und diese bildet ihre nothwendige Voraussetzung. Ohne wahre Erkenntniß ist keine vernünftige Regelung der niedern Seelenkräfte möglich. Ohne Weisheit und Klugheit sind alle andern Tugenden ohne Wahrheit und Wirklichkeit; sie sind nur ein Schattenbild wahrer Tugend, und weil sie nur auf Furcht vor möglichem Nachtheile beruhen, liegt in ihnen keine sittliche Freiheit, sondern vielmehr Knechtschaft unter den Anforderungen der empirischen Interessen [3]. Die Weisheit ist darum die erste und die göttlichste Tugend [4], und wenn alle übrigen Tugenden durch Uebung und durch Angewöhnung bedingt sind [5],

---

ἀλλα περι την ἐντος ὡς ἀληθως, περι ἑαυτον και τα ἑαυτου, μη ἐασαντα τα ἀλλοτρια πραττειν ἑκαστον ἐν αὑτῳ, μηδε πολυπραγμονειν προς ἀλληλα τα ἐν τῃ ψυχῃ γενη, ἀλλα τῳ ὀντι τα οἰκεια εὖ θεμενον, και ἀρξαντα αὐτον αὑτου και κοσμησαντα, και φιλον γενομενον ἑαυτῳ, και ξυναρμοσαντα τρια ὀντα, ὡςπερ ὁρους τρεις ἁρμονιας ἀτεχνως, νεατης τε και ὑπατης, και μεσης ...

[1]) Tim. p. 90, a. — [2]) De rep. l. 2, p. 357, b. seqq.; p. 358, a. — [3]) Phaed. p. 69, a. seqq. *Ὠ μακαριε Σιμμια, μη οὐχ αὑτη ᾖ ἡ ὀρθη προς ἀρετην, ἡδονας προς ἡδονας, και λυπας προς λυπας, και φοβον προς φοβον καταλλαττεσθαι, κει μειζω προς ἐλαττω, ὡςπερ νομισματα· ἀλλ' ᾖ ἐκεινο μονον το νομισμα ὀρθον, ἀντι οὑ δει παντα ταυτα καταλλαττεσθαι, φρονησις· και τουτου μεν παντα και μετα τουτου ὠνουμενα τε και πιπρασκομενα τῳ ὀντι ᾖ, και ἀνδρεια, και σωφροσυνη, και δικαιοσυνη· και ξυλληβδην ἀληθης ἀρετη μετα φρονησεως, και προςγιγνομενων και ἀπογιγνομενων και ἡδονων και φοβων, και των ἀλλων παντων των τοιουτων· χωριζομενα δε φρονησεως, και ἀλλαττομενα ἀντι ἀλληλων, μη σκιαγραφια τις ᾖ ἡ τοιαυτη ἀρετη, και τῳ ὀντι ἀνδραποδωδης τε, και οὐδεν ὑγιες οὐδ' ἀληθες ἐχῃ.* — [4]) De rep. l. 7, p. 518, e. — De legg. l. 1, p. 631, c. d. — [5]) De rep. l. 7, p. 518, d.

so ist diese Bedingung nur eine untergeordnete, indem derjenige, welcher einmal zur Weisheit gelangt ist, in ihr zugleich schon auch alle anderen Tugenden besitzt, und der Uebung nicht mehr benöthigt ist. Eben darum ist auch ein Mensch, der in der Weisheit einmal die wahre Erkenntniß erreicht hat, in dieser Erkenntniß gegen das Böse von vorneherein geschützt. Plato geht so weit, mit Socrates zu behaupten, daß, wer die wahre Erkenntniß besitze, auch alle übrigen Tugenden so vollkommen und so nothwendig besitzen müsse, daß er gar nicht mehr unrecht handeln könne. Niemand handle daher wissentlich böse; wer es thue, thue es nur unwissentlich; Niemand sei freiwillig ungerecht, nur die Unwissenheit könne den Grund der Ungerechtigkeit in sich tragen, weßhalb denn auch diese das eigentlich Böse, und die Ursache alles Bösen sei [1]). Wer daher freiwillig und vorsätzlich Etwas thue, was als Unrecht erscheint, der sei besser als derjenige, welcher es unfreiwillig und unvorsätzlich thue [2]). — Man sieht leicht, daß diese Lehre nur eine nothwendige Folge aus jenem Grundsatze ist, den Plato in Bezug auf die menschliche Freiheit aufstellte, und von dem wir bereits oben gesprochen haben. Wenn die Freiheit im gleichen Verhältnisse sich mindert, als die Erkenntniß wächst, so muß diese, wenn sie sich zur Stufe der Weisheit erhoben hat, die Freiheit zuletzt gänzlich in sich absorbiren, und der Mensch außer Stand gesetzt werden, anders zu handeln, als die Vernunft es ihm vorschreibt. Zugleich liegen aber in dieser Lehre auch schon die Keime eines alle Sittlichkeit zerstörenden Antinomismus. Wenn derjenige, der sich in der Erkenntniß zur Stufe der Weisheit erschwungen hat, gar nicht mehr Böses thun kann, so ist alles, was er thut, eben deßhalb, weil er es thut, gut; für ihn gibt es deßhalb kein sittliches Gesetz mehr, und sein Handeln wird in sittlicher Beziehung zu Etwas ganz Gleichgiltigem. Wenn spätere Anhänger der platonischen Lehre diese Folge aus dem erwähnten Principe ableiteten, so können wir sie in der That nicht der Inconsequenz zeihen. — Aber auch Plato hat in der Ableitung dieses Lehrsatzes aus den höheren Obersätzen seiner Lehre richtig gedacht; denn der idealistische Dualismus zieht diese Consequenz nothwendig nach sich. Ist

---

[1]) Prot. p. 345, d seqq. *Ἐγω γαρ σχεδον τι οἶμαι τουτο, ὁτι οὐδεις των σοφων ἀνδρων ἡγειται οὐδενα ἀνθρωπον ἑκοντα ἐξαμαρτανειν, οὐδε αἰσχρα τε και κακα ἑκοντα ἐργαζεσθαι· ἀλλ' εὐ ἰσασιν, ὁτι παντες οἱ τα αἰσχρα και τα κακα ποιουντες, ἀκοντες ποιουσι . . .* (*αὑτη γαρ μονη ἐστι κακη πραξις, ἐπιστημης στερηθηναι.* p. 345, b). — Gorg. p. 488, a. *ἐγω γαρ, εἰ τι μη ὀρθως πραττω κατα τον βιον τον ἐμαυτου, εὐ ἰσθι τουτο' ὁτι οὐχ ἑκων ἐξαμαρτανω, ἀλλ' ἀμαθιᾳ τῃ ἐμῃ* — p. 509, e. — De legg. p. 731, c. *γινωσκειν χρη, ὁτι πας ὁ ἀδικος, οὐχ ἑκων ἀδικος.* p. 734, a. b. p. 860, d. *οἱ κακοι παντες, εἰς παντα εἰσιν ἀκοντες κακοι.* Alcib. I, p. 118, a. *Αὑτη γαρ ἡ ἀγνοια των κακων αἰτια, και ἡ ἐπονειδιστος ἀμαθια* — [2]) Hipp. p. 372, d seqq.

der Geist in der unmittelbaren Erkenntniß des Idealen mit jenem Bereiche, dem er vermöge seines Wesens angehört, wiederum in lebendigen Zusammenhang getreten, so kann ihm das Materielle, dieses Princip des Bösen, Nichts mehr schaden; er kann durch dasselbe nicht mehr befleckt werden, und darum müssen von nun an die Handlungen, die die leibliche Natur aus sich setzt, für ihn in sittlicher Beziehung zu Etwas ganz Gleichgiltigem werden. —

Durch die Tugend nun wird der Mensch nicht bloß Gott ähnlich, sondern er wird auch ein Freund der Götter; denn die Götter lieben den Tugendhaften und erweisen ihm Gutes, und darum gereicht dem Tugendhaften auch Alles zum Beßten [1]). Die Uebel, die über ihn kommen, sind nur Strafen für frühere Vergehen [2]). Alle Tugend hat daher auch eine Beziehung zum Göttlichen, und deshalb muß sie sich nothwendig bethätigen in der Verehrung der Götter. Ja gerade dieses ist die höchste Pflicht des tugendhaften Menschen, wenn er wahrhaft dieses sein will, was der Begriff der Tugend in sich schließt. Religionslosigkeit ist nicht bloß der größte Unsinn, sondern auch die größte Gottlosigkeit [3]). Aber schwer ist es immerhin, die Tugend zu gewinnen, und darum wird man nicht Unrecht thun, wenn man ihren Ursprung zuletzt auf Gott zurückführt, und sie als ein Geschenk Gottes selbst betrachtet [4]). —

Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß das Laster, als der Gegensatz der Tugend in analoger Weise, wie diese, vier Hauptlaster involvirt, nämlich die Unwissenheit, den Uebermut und die Feigheit, die Unmäßigkeit und die Ungerechtigkeit [5]). Die Laster würdigen den Menschen eben so sehr herab, als die Tugend ihn emporhebt; sie machen ihn den Göttern verhaßt [6]), und stürzen ihn zuletzt immer in's Unglück. Wenn auch der Mensch an und für sich von der Bahn des Lasters wieder zurückzukehren vermag, so kann er doch auch so tief in dasselbe versinken, daß er einer sittlichen Besserung ganz unfähig wird [7]). —

§. 170.

Wenn wir nun nach diesen Erörterungen über den Begriff der Tugend und des Lasters auf die Lehre Platos von dem höchsten Gute und von der

---

[1]) Apolog. Socr. p. 41, c seqq. — Alcib. II. p. 150, a. — [2]) De rep. l. 1, p. 352, b. l. 10, p. 612, e seqq. — [3]) De legg. l. 4, p. 716, c. seqq. *Νοησωμεν δη τουτοις ἑπομενον εἰναι τον τοιονδε λογον, ἁπαντων καλλιστον και ἀληθεστατον, οἰμαι, λογων· ὡς τῳ μεν ἀγαθῳ θυειν και προσομιλειν δη τοις θεοις, και εὐχαις και ἀναθημασι και ξυμπασῃ θεραπειᾳ θεων, καλλιστον και ἀριστον και ἀνυσιμωτατον προς τον εὐδαιμονα βιον, και δη και διαφεροντως πρεπον....* Epin. p. 989, b. *Μειζον μεν γαρ ἀρετης μηδεις ἡμας ποτε πειθῃ της εὐσεβειας εἰναι τῳ θνητῳ γενει.* — [4]) Men. p. 99, e seqq. — [5]) De rep. l. 4, p. 444, a seqq. — [6]) De rep. l. 1, p. 352, b. — [7]) De legg. l. 5, p. 731, d. l. 9, p. 862, e. — Ep. VIII. p. 352, c.

höchsten Glückseligkeit des Menschen übergehen: so geht hier Plato, wie sich dieses erwarten läßt, von dem empirisch-psychologischen Grundsatze aus, daß alle Menschen ohne Ausnahme glücklich werden wollen [1]), und daß deßhalb Alle nach dem Guten streben, sofern durch den Besitz desselben die Glückseligkeit bedingt ist [2]). Das Gute wollen Alle, das Uebel wollen und können sie nur wollen insoferne, als sie es fälschlich für ein Gut halten [3]); das höchste Ziel aller menschlichen Handlungen ist darum das Gute; seinetwegen thut der Mensch Alles, und ohne dieses Ziel ist kein Handeln möglich [4]). Allein mit irgendwelchen Gütern begnügt sich der Mensch nicht; er will ein Gut, in dessen Besitze ihm Nichts mehr zu wünschen übrig bleibt, und da dieses eben das höchste Gut ist [5]), so ist er vermöge seiner Natur selbst auf ein höchstes Gut hingewiesen, und dieses will er nicht für eine bestimmte Zeit, sondern er wünscht vielmehr, daß es ihm immer bleibe, weil er nur dadurch vollkommen glücklich ist [6]). Es muß sich daher von selbst die Frage ergeben, worin denn dieses höchste Gut bestehe. —

Plato unterscheidet zwischen dreifachen Gütern, die den Menschen möglicherweise glücklich machen können, nämlich zwischen Gütern der Seele, Gütern des Leibes und äußern Glücksgütern, und unter diesen sind die ersten und vornehmsten die Güter der Seele, dann folgen die Güter des Leibes, und endlich die äußern Glücksgüter [7]). Hieraus ist denn von selbst klar, daß das höchste Gut des Menschen weder zu den äußern Glücksgütern, noch zu den Gütern des Leibes, sondern nur zu den Gütern der Seele gehören könne, und es handelt sich nur mehr darum, welches von den Gütern der Seele die Prärogative des höchsten Gutes in Anspruch nehme. Erinnert man sich nun aber an die Bestimmung des Begriffes der Tugend, wie wir dieselbe in der platonischen Lehre gefunden haben, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Tugend ein wahres Gut der Seele im vollsten Sinne dieses Wortes sei, und daß sie deßhalb nothwendig einen integrirenden Bestandtheil des höchsten Gutes des Menschen bilden müsse. Denn nur der Tugendhafte lebt gut, und nur derjenige, welcher gut lebt, kann auch glücklich sein [8]). Andererseits ist aber doch auch wiederum die Glückseligkeit nicht möglich ohne Genuß und Vergnügen, und darum muß auch dieses in gewisser Beziehung und in gewissem Maaße zum höchsten Gute gehören, und kann daher auch von dem tugendhaften Leben nicht jeder Genuß und jedes Vergnügen ausgeschlossen sein [9]).

---

[1]) De rep. l. 6, p. 505, d. — Euthyd. p. 279, d. — Men. p. 78, a. — [2]) Conv. p. 204, e seqq. *Κτησει γαρ ἀγαθων οἱ εὐδαιμονες, εὐδαιμονες.* — [3]) Men. p. 77, d seqq. — [4]) De rep. l. 6, p. 505, d. — Gorg. 499, e. — [5]) Phileb. p. 60, c. — [6]) Conv. p. 206, a. — [7]) De legg. l, 3, p. 697, b. — Vgl. l. 9, p. 870, b. — Ep. VIII. p. 355, b. — [8]) De rep. l. 1, p. 353, e seqq. — [9]) De legg. l. 7, p. 792, d.

Abgesehen von der Unterscheidung zwischen nothwendigen und nicht nothwendigen Genüssen [1]), müssen nämlich die Vergnügungen auch eingetheilt werden in wahre und in falsche [2]). Wahre Vergnügungen sind einerseits jene, welche die Seele aus der Erkenntniß schöpft, und andererseits auch jene Genüsse, welche in der irasciblen und begierlichen Seele sich vorfinden, so fern und so weit sie mit dem Vernunftgebote der vernünftigen Seele im Einklange stehen [3]), überhaupt also nur jene Genüsse, welche aus der Tugend entspringen, folglich diese voraussetzen und begleiten [4]), sei es nun, daß sie in dem einen oder in dem andern der drei Theile der Seele ihren Sitz haben, wie denn jeder dieser drei Theile seiner eigenthümlichen Vergnügungen und Genüsse fähig ist [5]). Diese wahren Vergnügungen sind daher auch zulässig; jedoch wiederum nur diese und keine andern. — Die falschen Genüsse und Vergnügungen dagegen sind jene, welche, weit entfernt, die Tugend zu ihrer Voraussetzung zu haben, und aus derselben zu entspringen, diese vielmehr negiren, und somit darin bestehen, daß der Mensch sich der Herrschaft der sinnlichen Begierden unterwirft, und dieselben ohne auf die Stimme der Vernunft zu hören, allseitig zu befriedigen sucht. Sie sind somit der Ausdruck der Herrschaft, welche die unvernünftige Seele und das leibliche Princip im Menschen über den Geist errungen hat, und sie sind darum auch, wie die Begierlichkeit, die ihnen unterliegt, an sich böse, beflecken und vergiften die Seele [6]), und löschen jede Tugend aus, die in der Seele des Menschen sich etwa vorfinden möchte. Begierde und Vernunft stehen mit einander ebenso in Widerstreit, wie Materie und Geist [7]), und je mehr der Mensch der körperlichen Lust, die in dieser Begierde wurzelt, sich hingibt, um so mehr wird die Seele durch diese Lust in den Schlamm der Leiblichkeit hinabgezogen, und in dem Maaße, in welchem in Folge dessen die Bindung der Seele durch die Materie sich steigert, um so mehr erlischt auch mehr und mehr der höhere Funke der Erkenntniß in ihr, und sie wird gewissermassen selbst körperlich [8]). Es ist daher klar, daß diese körperlichen Genüsse und Vergnügungen von dem höchsten Gute wesentlich ausgeschlossen sind, ja daß das höchste Gut gar nicht erreicht werden kann, wenn die körperlichen Begierden und Gelüste von dem Geiste nicht bekämpft und bezähmt werden, weßhalb denn diese Bekämpfung und Bezähmung der sinnlichen Lüste und Begierden, wie in der Aufgabe, so auch im Interesse des Geistes gelegen ist, indem nur derjenige, der sie besiegt, möglicherweise glücklich sein kann [9]).

---

[1]) De rep. l. 8, p. 558, d seqq. — [2]) Phileb. p. 40. c seqq. p. 51, b. — [3]) De rep. l. 9, p. 586, d seqq. — [4]) Phileb. p. 62, e — 63, e. — [5]) De rep. l. 9, p. 580, d seqq. — [6]) Phaedr. p. 237, d seqq. — [7]) Phaed. p. 81, b. 82, e. — [8]) Phaed. p. 83, d. — [9]) De legg. l. 8, p. 840, c. — Gorg. p. 505, b.

§. 171.

Hieraus ergibt sich denn nun von selbst, daß der Genuß zwar nicht schlechterdings von dem höchsten Gute des Menschen ausgeschlossen ist, daß er aber nur in so fern und in so weit zu demselben gehören könne, als dieses mit der Tugend verträglich ist, ja diese selbst den Genuß nach sich zieht. Und darum kann der Genuß und das Vergnügen mit dem an sich unbestimmten, form- und ordnungslosen Unendlichen, also mit der Materie, die Tugend dagegen, insbesonders die höchste Tugend, die Tugend der Erkenntniß oder die Weisheit, in der alle übrigen Tugenden schon enthalten sind, mit der Idee, als dem unveränderlich Seienden verglichen werden. Wie nämlich die Materie nur dadurch der in ihr waltenden Unordnung bis zu einem bestimmten Grade enthoben werden kann, daß sie an der Idee Theil nimmt, und dadurch zu einer in sich bestimmten und begränzten Erscheinungswelt ausgebildet wird: so wird auch die in dem Genuß gelegene Unordnung nur dadurch beseitigt, daß jener durch die Tugend, insbesonders durch die Weisheit, gewissermassen beschränkt, d. i. in gewisse Schranken zurückgewiesen wird [1]). Ebenso kann auch gesagt werden, daß der Genuß zur Tugend sich in analoger Weise verhalte, wie das Reich des Werdens zum Reiche des Seins, indem auch im Genuß ein beständiges Werden ohne irgendwelche Beständigkeit liegt [2]). So liegt denn also gerade in dieser also bestimmten rechten Mischung zwischen Genuß und Tugend, zwischen Vergnügen und Weisheit das höchste Gut des Menschen. Keines von beiden für sich kann dieses Prärogativ in Anspruch nehmen, nur beide miteinander machen den Menschen glücklich [3]). Die Tugend mit dem aus ihr hervorströmenden Genusse ist dasjenige, was den Menschen in seinem Streben nach Glückseligkeit vollkommen zufrieden stellt, und wenn daher hierin nothwendig seine höchste Glückseligkeit gelegen sein muß, so kann auch umgekehrt die höchste Unglückseligkeit desselben nur im Laster, und in der Herrschaft der körperlichen Lust, in welcher das erstere sich äußert, liegen [4]). Wenn der Tugendhafte gut, und darum glücklich lebt, so lebt dagegen der Lasterhafte schlecht und unglücklich [5]). Sittlichkeit und Glückseligkeit sind daher miteinander auf das engste verbunden, und das eine ist ohne das andere nicht denkbar. —

Wenn nun aber die Tugend das erste und vorzüglichste Moment des höchsten Gutes des Menschen ist, so ist dieser Vorzug, wie bereits erwähnt worden, vorzugsweise und im eminentesten Sinne der Tugend der Weisheit zuzutheilen; denn von ihr hängen alle übrigen Tugenden ab, und ohne sie sind sie nicht möglich. Sie muß mithin vor Allem andern dasjenige sein,

---

[1]) Phileb. p. 27, c seqq. p. 31, a. — [2]) Phileb. p. 53, c seqq. — [3]) Phileb. p. 6, e seqq. — [4]) Gorg. p. 477, b seqq. p. 507, e. — [5]) De rep. l. 1. p. 353, e seqq.

worin die höchste Glückseligkeit zu suchen ist, um so mehr, da der Genuß, der aus der speculativen oder philosophischen Erkenntniß hervorfließt, unter allen der höchste und beseligendste ist, und mit vollem Rechte in höchster Instanz als das allein wahre Vergnügen bezeichnet werden kann [1]). Ohne Weisheit keine wahre Glückseligkeit [2]). Die Weisheit aber besteht in der Erkenntniß des wahren Seins der Dinge, und jener höchsten Idee, durch welche alle übrigen Ideen bedingt sind, nämlich der Idee des Guten. Und da diese Erkenntniß in so fern eine unvermittelte ist, als sie nur auf der Erinnerung an ein ehedem unmittelbar Geschautes beruht, so hat sie sich allmählich wieder zu dieser unmittelbaren Schauung zu verklären, und ist gerade dann, wenn sie zu dieser Schauung sich erhoben hat, in ihr höchstes und letztes Stadium eingetreten. Eben darum wird aber auch erst dann die Glückseligkeit des Menschen zur höchsten und letzten Vollendung gediehen sein, wenn er zur Schauung der Ideen, insbesonders der Idee des Guten emporgestiegen ist. Plato findet deßhalb, auch nicht Worte genug, um das Glück, das in dieser Schauung liegt, zu schildern. Hat sich der Mensch auf diese Stufe der Erkenntniß emporgeschwungen, so vergißt er alles Irdische, und die göttliche Begeisterung, die sich seiner bemächtigt, bringt ihn gewissermassen außer sich, so daß er sich selbst vergißt und gleichsam wie Geistesabwesend erscheint. In diesem Zustande schwelgt er im Genusse des Göttlichen, und verachtet jedes andere Vergnügen und jeden andern Genuß [3]). So ist also in der Schauung der Idee des Guten der platonischen Lehre zufolge die höchste Stufe menschlicher Glückseligkeit gelegen, und der Mensch hat in ihr das erreicht, was er möglicherweise erreichen kann; er hat dasjenige wieder gewonnen, dessen seine Seele in Folge ihres Herabsinkens in den Leib verlustig gegangen war, und das ist eben das Höchste. — Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß dieser Lehrsatz vollkommen im Einklang stehe mit den obersten Grundsätzen des platonischen Systems. Dem idealistischen Princip zufolge ist die höchste Blüthe des Geistes die Erkenntniß [4]), und darum kann auch nur in der höchsten

---

[1]) De rep. l. 9, p. 582, c. 583, b. — [2]) De rep. l. 7, p. 518, e. — De legg. l. 1, p. 631, c. d. — Epin. p. 977, d. — [3]) Conv. p. 210, e seqq. — 212, b .... ὁ (καλον) ἐαν ποτε ἰδῃς, οὐ κατα χρυσιον τε και ἐσθητα, και τους καλους παιδας τε και νεανισκους δοξει σοι εἰναι.... τι δητα οἰομεθα, εἰτῳ γενοιτο αὐτο το καλον ἰδειν εἰλικρινες, καθαρον, ἀμικτον, ἀλλα μη ἀναπλεων σαρκων τε ἀνθρωπινων και χρωματων και ἀλλης πολλης φλυαριας θνητης, ἀλλ' αὐτο το θειον, καλον δυναιτο μονοειδες κατιδειν; ἀρ' οἰει, φαυλον βιον γιγνεσθαι ἐκεισε βλεποντος ἀνθρωπου;... Phaedr. p. 250, a. Ὀλιγαι (ψυχαι) δη λειπονται, αἱς το της μνημης ἱκανως παρεστιν· αὑται δε, ὁποταν τι των ἐκει ὁμοιωμα ἰδωσιν, ἐκπλητ-τονται, και οὐκεθ' αὑτων γιγνονται. p. 252, e seqq. — [4]) Alcib. I. p. 133, c. Ἐχομεν οὐν εἰπειν, ὁ, τι ἐστι της ψυχης θειοτερον, ἠ τουτο, περι ὁ το

Stufe der Erkenntniß die höchste Glückseligkeit gelegen sein [1]). Die Weisheit zur Schauung verklärt, zugleich mit dem beseligenden Genusse, der sich daran knüpft, kann allein als dasjenige sich bewähren, was dem menschlichen Geiste in seinem Streben nach Glückseligkeit als höchstes Ziel vorschweben muß, weil nur dieß allein den Glückseligkeitstrieb vollkommen zu befriedigen vermag. Wir können jedoch nicht unterlassen, zu bemerken, daß Plato auch in diesem Punkte, wie in so manchen anderen, nicht rein originell war, indem ihm in der erwähnten Auffassungsweise des höchsten Gutes nicht bloß Pythagoras, sondern auch Anaxagoras schon vorausgegangen war [2]). —

§. 172.

Hieraus geht nun von selbst hervor, daß das Streben nach Weisheit die höchste ethische Bestimmung und die fundamentale Lebensaufgabe des Menschen sein müsse, und dieses Streben nach Weisheit ist eben die Philosophie. Nur die Götter sind weise an sich; der Mensch ist immer nur ein nach Weisheit strebender, ein *φιλοσοφος* [3]); und gerade in diesem Streben nach Weisheit besteht die Aufgabe seines Lebens; und weil er in der Erfüllung dieser Aufgabe das Göttliche anstrebt, so wird er dadurch auch selbst dem Göttlichen ähnlich [4]). — Dieses Streben nach Weisheit muß aber im Menschen getragen sein von einer hohen Liebe zum Guten und Schönen [5]); von dieser Liebe muß der Mensch ganz entflammt sein, wenn er zu den Höhen der philosophischen Erkenntniß emporsteigen will. Wie daher der Geist dadurch, daß er in der Erscheinungswelt die Abschattung der Ideen wahrnimmt, auf die Erkenntniß dieser Ideen selbst hingeleitet wird, so wird auch derjenige, der seine Lebensaufgabe begriffen hat, wenn er im Gebiete der Erscheinungswelt ein Schönes erkannt und liebgewonnen hat, hiebei nicht stehen bleiben, sondern er wird dadurch zur Liebe der an sich seienden Schönheit hingeleitet werden, sein Gemüth wird sich erwärmen, der Seele werden gleichsam ihre Schwingen, die sie in der ersten Generation verloren hat, wieder erwachsen, und sie wird sich auf ihnen mit Begeisterung emporschwingen zu dem an sich Schönen, um in die Schauung desselben sich zu versenken [6]).

Das Streben nach Weisheit oder die Philosophie hat nun aber eine doppelte Seite, eine praktische und eine theoretische. Die praktische Seite besteht

---

εἰδεναι τε και φρονειν; οὐκ ἐχομεν. Τῳ θειῳ ἀρα τουτο ἐοικεν αὐτης· και τις εἰς τουτο βλεπων, και παν το θειον γνους, θεον τε και φρονησιν, οὑτω και ἑαυτον ἀν γνοιη μαλιστα.

[1]) Daher wird auch allgemein die Weisheit als das höchste Gut und als die höchste Glückseligkeit des Menschen bezeichnet. Euthyd. p. 279, d seqq. p. 282, a seqq. — [2]) Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 21, p. 360. — [3]) Phaedr. p. 278, d. — [4]) De rep. l. 6, p. 500, c seqq. — [5]) Conv. p. 210, e seqq. — [6]) Phaedr. p. 249, d seqq. — p. 251, b.

darin, daß derjenige, welcher nach Weisheit strebt, von der Erscheinungswelt und von seiner eigenen Leiblichkeit sich in sich selbst zurückzieht, um im Schooße seines Innern selbst die Wahrheit zu erschauen und in geistigen Besitz zu nehmen. Wir haben schon früher gehört, daß die Leiblichkeit ein Hinderniß ist in der Erlangung der Weisheit, daß der Körper durch seine widrigen Einflüsse die Seele verwirrt, und sie die Wahrheit nicht in ihrer vollen Reinheit erblicken läßt, daß er also überhaupt ein Uebel ist, das der Seele anhaftet, und ihren eigenen höhern Bestrebungen widerstreitet. Darum muß der Philosoph vom Leibe sich möglichst lostrennen, und nur in so weit mit demselben communiciren, als es die äußerste Nothwendigkeit erheischt; er muß den Körper verachten und fliehen, um ausschließlich der Seele sich zu widmen, damit so in ihm die Seele ganz in sich zurückgezogen nur in sich und für sich lebe. Hierin also besteht die practische Aufgabe des Philosophen, und in diesem Streben nach möglichster Reinigung der Seele von dem Uebel und von der Befleckung des Körpers darf derselbe nie müde werden, wenn er das Ziel, das ihm vorschwebt, erreichen will [1]). So ist das Leben des Philosophen ein fortwährendes Streben nach Entkörperung, ein stetiges Betrachten des Todes, eine unaufhörliche Vorbereitung zu diesem, ja gewissermassen selbst ein continuirliches Sterben [2]). Gerade in dieser Befreiung der Seele von dem Leibe und der Herrschaft seiner Neigungen besteht aber auch die wahre Tugend, weßhalb die Tugend, von diesem Standpunkte aus betrachtet, wesentlich r e i n i g e n d ist [3]). Und darum ist auch nur der Philosoph wahrhaft tugendhaft, weil nur der Philosoph als solcher dieser Reinigung von dem Leibe und seinen befleckenden Einflüssen sich befleißigt [4]), während aus dem gleichen Grunde hinwiederum auch die Tugend als ein wesentliches Moment des philosophischen Strebens, und somit als ein unumgänglich nothwendiges Mittel zur Erreichung des höchsten Gutes und des höchsten Zieles des menschlichen Lebens sich bewährt. — Allein dieses unausgesetzte Streben nach Befreiung der Seele von dem Leibe und von der Sinnlichkeit bis hin zu dem Augenblicke, wo es Gott gefällt, uns gänzlich davon loszutrennen [5]), ist nur die eine Seite der philosophischen Thätigkeit, nämlich die practische. An sie muß sich deshalb unmittelbar auch die theoretische anschließen, und diese besteht, wie bereits früher erwähnt worden, darin, daß der Geist von den niedern Erkenntnißstufen allmählich zur höchsten sich emporhebt, die im dialectischen Denken sich entfaltet, und zuletzt in der Schauung sich abschließt. Die Erfüllung dieser letzteren Aufgabe ist durch die Erfüllung der ersteren bedingt, und muß daher diese jener nothwendig vorausgehen und ihre Grundlage bilden [6]). Freilich sind nicht alle Menschen gleich geeignet, sich zur Stufe der philo-

---

[1]) Phaed. p. 64, c seqq. p. 65, a seqq. c. p. 67, a. p. 83, a. — [2]) Phaed. p. 64, a. p. 67, d. p. 80, e. — [3]) Phaed. p. 69, b seqq. — Theaet. p. 160, a seqq. — [4]) Phaed. p. 68, c seqq. — [5]) Phaed. p. 67, a. — [6]) Phaed. p. 67, a seqq.

sophischen Erkenntniß zu erheben, und der Grund hievon liegt in letzter Instanz darin, daß hier Seelen vor ihrem ersten Herabsinken in die Materie in geringerem Grade das Seiende geschaut haben, weßhalb in ihnen auch das Vermögen der Wiedererinnerung, und somit der philosophischen Erkenntniß geringer sein muß [1]). Dieser Grundsatz gestaltet sich natürlicherweise in wissenschaftlicher Fassung dahin um, daß die einen Seelen tiefer in die Materie verstrickt sind, und daher geringere Erkenntnißkraft besitzen, als die andern. Aber ganz und gar ist dieses Vermögen in keinem Menschen verwischt [2]), und daher muß immerhin die Philosophie allgemein als das Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit aufrecht erhalten werden. Plato sieht jedoch wohl ein, daß dieses Ziel auch für die bevorzugtesten Geister (wenige vielleicht ausgenommen) in diesem Leben nie vollständig erreichbar ist, und darum tröstet er mit der Aussicht auf ein jenseitiges persönliches Fortleben der Seele, in welchem dasjenige, was hienieden nur unvollkommen ist, zu seiner ganzen Vollkommenheit gedeihen wird, was eben den Lohn für die Bestrebungen dieses Lebens bilden wird [3]).

§. 173.

Dieß führt uns auf einen andern wichtigen Punkt der platonischen Psychologie, nämlich auf seine Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele. An dieser hält Plato mit all jener Entschiedenheit fest, die ihm überhaupt eigenthümlich ist, und sucht sie auch, so weit es ihm auf seinem Standpunkte möglich war, wissenschaftlich zu begründen. Freilich sind die Gründe, welche er hiefür anführt, mitunter der eigenthümlichsten Art, und können manche seiner Beweise nur als Wahrscheinlichkeitsbeweise sich characterisiren; aber dennoch legen sie Zeugniß dafür ab, wie unverbrüchlich Plato an dem Princip persönlicher Unsterblichkeit festhielt. — Entgegengesetztes kann nach ihm nur aus Entgegengesetztem entstehen [4]), und da dem Leben der

---

[1]) Vgl. Phaedr. p. 248, d seqq. — [2]) Vgl. Phaedr. p. 249, b. e. — [3]) Phaed. p. 66, d seqq. *Ἀλλα τῳ ὀντι ἡμιν δεδεικται, ὁτι εἰ μελλομεν ποτε καθαρως τι εἰσεσθαι, ἀπαλλακτεον αὐτου (του σωματος), και αὐτῃ τῃ ψυχῃ θεατεον αὐτα τα πραγματα· και τοτε, ὡς ἐοικεν, ἡμιν ἐσται οὑ ἐπιθυμουμεν τε και φαμεν ἐρασται εἰναι, φρονησεως, ἐπειδαν τελευτησωμεν, ὡς ὁ λογος σημαινει· ζωσι δε οὐ. Εἰ γαρ μη οἱον τε μετα του σωματος μηδεν καθαρως γνωναι, δυοιν θατερον, ἢ οὐδαμου ἐστι κτησασθαι το εἰδεναι, ἢ τελευτησασι· τοτε γαρ αὐτη καθ᾽ ἑαυτην ἡ ψυχη ἐσται χωρις του σωματος, προτερον δ᾽ οὐ.* — Ibid. p. 68, b. *Σφοδρα αὐτῳ (τῳ φιλοσοφῳ) ταυτα δοξει μηδαμου ἀλλοθι καθαρως ἐντευξεσθαι φρονησει, ἀλλ᾽ ἢ ἐκει (ἐν ᾁδου).* — Epin. p. 973, c. 992, b seqq. — Phaedr. p. 250, b seqq. — [4]) Phaed. p. 70, c seqq.

Tod entgegengesetzt ist, so kann wie der Tod nur aus dem Leben, so auch das Leben nur aus dem Tode entstehen, wie wir denn dieses auch allenthalben in der Natur wahrnehmen. Wenn daher überall aus dem Tode sich wiederum das Leben gebiert, und aus todten wieder lebende Wesen erstehen, so muß dieses auch bei dem Menschen der Fall sein; denn es ließe sich nicht absehen, warum die Natur hier eine Ausnahme machen sollte; die Menschen müssen darum ebenfalls wieder aufleben, und da dieses nicht möglich wäre, wenn ihre Seelen nicht auch nach dem Tode des Leibes noch fortlebten, so geht also hieraus nothwendig hervor, daß ihre Seelen im Tode sich nicht auflösen, sondern auch außer dem Leibe fortleben [1]). Um so mehr muß dieser Beweis volle Giltigkeit haben, als in dem Falle, daß die Menschen nicht aus dem Tode zum Leben erstehen würden, zuletzt das menschliche Geschlecht gänzlich aussterben müßte; denn es gibt nur eine bestimmte Anzahl von Seelen, und sind weder mehr, noch weniger, als diese möglich [2]). Wenn daher diese einmal sämmtlich durch die Leiblichkeit hindurchgegangen wären, so müßte das menschliche Geschlecht gänzlich aufhören, und könnte das Todte in keiner Weise mehr ersetzt werden [3]). Leben aber die Menschen wieder auf, so müssen, wie gesagt, ihre Seelen unverweslich und unsterblich sein, weil sie sonst nicht mehr in den Körper zurückkehren könnten. — Wenn ferner unsere Seelen schon vor ihrem Eintritt in den Körper ein persönliches Leben gelebt haben — und dieses ist früher schon hinreichend erwiesen worden — so erscheint es unmöglich, daß sie nicht auch nach dem Wiederaustritt aus dem Körper dieses persönliche Leben beibehalten sollten. Dieser Beweis hat um so mehr Beweiskraft, wenn man ihn mit dem nächst vorausgehenden zusammenhält [4]). — Außerdem ist

---

[1]) Phaed. p. 71, d seqq. *Ἐξ οὐν του ζωντος τι το γιγνομενον; Το τεθνηκος, ἐφη. Τι δε, ἠ δ' ὁς, ἐκ του τεθνεωτος; Ἀναγκαιον, ἐφη, ὁμολογειν, ὁτι το ζων. Ἐκ των τεθνεωτων ἀρα, ὠ Κεβης, τα ζωντα τε και οἱ ζωντες γιγνονται; Φαινεται, ἐφη. Εἰσιν ἀρα, ἐφη, αἱ ψυχαι ἡμων ἐν ᾁδου; Ἐοικεν. Οὐκουν και ταιν γενεσεοιν ταιν περι ταυτα ἡ γ' ἑτερα σαφης οὐσα τυγχανει; το γαρ ἀποθνησκειν σαφες δηπου, ἠ οὐ; Πανυ μεν οὐν, ἐφη. Πως οὐν, ἠ δ' ὁς, ποιησομεν; οὐκ ἀνταποδωσομεν την ἐναντιαν γενεσιν, ἀλλα ταυτῃ χωλη ἐσται ἡ φυσις; ἠ ἀναγκη ἀποδουναι τῳ ἀποθνησκειν ἐναντιαν τινα γενεσιν; Παντως που, ἐφη. Τινα ταυτην; Το ἀναβιωσκεσθαι. Οὐκουν, ἠ δ' ὁς, εἰπερ ἐστι το ἀναβιωσκεσθαι, ἐκ των τεθνεωτων ἀν εἰη γενεσις εἰς τους ζωντας αὑτη, το ἀναβιωσκεσθαι; Πανυ γε. Ὁμολογειται ἀρα ἡμιν και ταυτῃ, τους ζωντας ἐκ των τεθνεωτων γεγονεναι, οὐδεν ἡττον ἠ τους τεθνεωτας ἐκ των ζωντων· τουτου δε ὀντος, ἱκανον που τεκμηριον εἰναι ὁτι ἀναγκαιον τας των τεθνεωτων ψυχας εἰναι που, ὁθεν δη παλιν γιγνεσθαι.* — [2]) De rep. l. 10, p. 611, a. — [3]) Phaed. p. 72, c seqq. — [4]) Phaed. p. 72, e seqq. *Ἡμιν ἡ μαθησις οὐκ ἀλλο τι, ἠ ἀναμνησις τυγχανει οὐσα, και κατα τουτο ἀναγκη που,*

die Seele eine einfache Substanz und als solche dem schlechterdings Einfachen und Unveränderlichen (der Idee) ebenso ähnlich, wie der Körper als zusammengesetzte Substanz der zusammengesetzten, stets veränderlichen Natur verwandt ist. Ist daher der Leib auflösbar und sterblich, eben weil er der veränderlichen und in beständiger Umgestaltung sich befindlichen Natur angehört, so muß den Gesetzen der Analogie zufolge gegentheilig die Seele ebenso unsterblich sein, wie die unsterbliche Natur, mit der sie verwandt ist [1]). — Es ist ferner unbestreitbar, daß etwas nicht zu gleicher Zeit das Gegentheil von dem sein kann, was es ist. Ein Gegensatz entsteht zwar aus dem andern, aber zwei Gegensätze zu gleicher Zeit heben sich gegenseitig auf. Ist aber dieses der Fall, dann kann auch kein Wesen an zwei entgegengesetzten Ideen zu gleicher Zeit Theil nehmen, vielmehr muß in ihm die eine Idee immer der andern weichen, wenn dieses anders möglich ist. Wendet man nun dieses Princip auf die Seele an, so kommt der Seele das Leben wesentlich zu, weil sie gerade dadurch Seele ist, daß sie durch sich selbst lebt, und sich selbst bewegt. Sie trägt deshalb das Leben auch überall hin, wohin sie selbst kömmt. Daraus folgt, daß sie das Leben nie verlieren kann, so lange sie Seele ist, und hieraus geht wiederum hervor, daß sie den Gegensatz des Lebens, nämlich den Tod, nie und in keiner Weise in sich aufnehmen, also desselben durchaus nicht fähig sein kann. Die Seele ist daher nicht bloß überhaupt unsterblich, so fern sie zugleich mit dem Leibe sich nicht auflöst, sondern ihr Leben ist auch ein in sich selbst unverwesliches, somit ein ewiges, nie enden könnendes [2]). — Ja noch mehr, es folgt daraus, daß die Seele

---

ἡμας ἐν προτερᾳ τινι χρονῳ μεμαθηκεναι ἁ νυν ἀναμιμνησκομεθα. τουτο δε ἀδυνατον, εἰ μη ἠν που ἡμων ἡ ψυχη πριν ἐν τῳδε τῳ ἀνθρωπινῳ εἰδει γενεσθαι· ὡστε και ταυτῃ ἀθανατον τι ἐοικεν ἡ ψυχη εἰναι.... p. 77, d. *Εἰ γαρ ἐστιν ἡ ψυχη και προτερον, ἀναγκη δ᾽ αὐτῃ εἰς το ζῃν ἰουσῃ τε και γιγνομενῃ, μηδαμοθεν ἀλλοθεν ἠ ἐκ θανατου τε και ἐκ του τεθναναι γιγνεσθαι· πως οὐκ ἀναγκη αὐτην και ἐπειδαν ἀποθανῃ εἰναι, ἐπειδη δει αὐθις αὐτην γιγνεσθαι;* — Men. pag. 86, b.

[1]) Phaed. p. 78, b seqq. 80, b. *Σκοπει δε ὠ Κεβης, εἰ ἐκ παντων των εἰρημενων ταδε ἡμιν ξυμβαινει· τῳ μεν θειῳ και ἀθανατῳ και νοητῳ και μονοειδει, και ἀδιαλυτῳ, και ἀει ὡσαυτως και κατα ταὐτα ἐχοντι ἑαυτῳ, ὁμοιοτατον εἰναι ψυχην· τῳ δ᾽ ἀνθρωπινῳ και θνητῳ και ἀνοητῳ και πολυειδει και διαλυτῳ και μηδεποτε κατα τα αὐτα ἐχοντι ἑαυτῳ ὁμοιοτατον αὐ εἰναι σωμα... Τι οὐν, τουτων οὑτως ἐχοντων, ἀρ᾽ οὐχι σωματι μεν ταχυ διαλυεσθαι προσηκει, ψυχῃ δε αὐ το παραπαν ἀδιαλυτῳ εἰναι· ἠ ἐγγυς τι τουτου;* — [2]) Phaed. p. 102, e seqq. *Οὐδεν των ἐναντιων, ἐτι ὀν ὁπερ ἠν, ἁμα τοὐναντιον γιγνεσθαι τε και εἰναι (ἐθελει), ἀλλ᾽ ἠτοι ἀπερχεται ἠ ἀπολλυται ἐν τουτῳ τῳ παθηματι....* p. 103, b. *ἐκ του ἐναντιου πραγματος το ἐναντιον πραγμα (γιγνεται)·...*

wesentlich durch sich lebend, und daher auch das Princip des Lebens ist, auch dieses, daß sie nicht bloß kein Ende, sondern auch keinen Anfang haben könne, daß sie also in dieser Beziehung auch unerzeugt sei; denn jedes Princip hat als solches weder einen Ursprung, noch ein Ende [1]. — Endlich kann die Auflösung und der Tod eines Wesens nur dadurch herbeigeführt werden, daß ein seiner Natur widerstreitendes Uebel sich seiner bemächtigt, und seine Natur zerstört; denn gerade das Uebel ist das zerstörende, das Gute dagegen ist das erhaltende. Wenn daher in der Welt ein Wesen sich findet, welches durch das seiner Natur widerstreitende Uebel nicht aufgelöst und zerstört werden kann, so wird man offenbar sagen müssen, daß dieses Wesen unsterblich sei; denn was durch ein in ihm selbst gelegenes Uebel nicht zerstörbar ist, dem kann um so weniger ein fremdes Uebel, das seine Natur nicht unmittelbar berührt, schädlich sein. Ein solches Wesen ist nun aber die menschliche Seele. Das ihr eigenthümliche und ihrer Natur widerstreitende Uebel ist das Laster. Dieses kann jedoch offenbar die Seele zwar sittlich verderben, aber nicht zerstören, und darum kann die Seele um so weniger durch die ihr selbst fremden Uebel des Körpers in ihrer Existenz beeinträchtigt werden. Sie ist darum auch aus diesem Grunde als ein in sich unsterbliches und unvergängliches Wesen zu denken [2]). — Dazu kommt zuletzt auch noch dieses, daß, wenn die

---

αὐτο (δε) το ἐναντιον ἑαυτῳ ἐναντιον οὐκ ἀν ποτε γενοιτο, οὐτε το ἐν ἡμιν, οὐτε το ἐν τῃ φυσει... p. 104, b. φαινεται (δε) οὐ μονον ἐκεινα τα ἐναντια ἀλληλα οὐ δεχομενα, ἀλλα και ὁσα οὐκ ὀντα ἀλληλοις ἐναντια, ἀει ἐχει τα ἐναντια, οὐδε ταυτα ἐοικε δεχομενοις ἐκεινην την ἰδεαν, ἡ ἀν τῃ ἐν αὐτῃ οὐσῃ ἐναντια ᾐ· ἀλλ᾽ ἐπιουσης αὐτης, ἠτοι ἀπολλυμενα, ἠ ὑπεκχωρουντα... p. 105, c seqq. Ἀποκρινου δη, ἠ δ᾽ ὁς, ᾡ ἀν τι ἐγγενηται σωματι, ζων ἐσται. Ὡι ἀν ψυχη, ἐφη. Οὐκουν ἀει τουτο οὑτως ἐχει; Πως γαρ οὐχι, ἠ δ᾽ ὁς. Ἡ ψυχη ἀρα ὁ, τι ἀν αὐτη κατασχῃ, ἀει ἡκει ἐπ᾽ ἐκεινο, φερουσα ζωην; Ἡκει μεντοι, ἐφη. Ποτερον δ᾽ ἐστι τι ζωῃ ἐναντιον, ἠ οὐδεν; ἐστιν, ἐφη. Τι; Θανατος. Οὐκουν ἡ ψυχη το ἐναντιον ᾡ αὐτη ἐπιφερει ἀει, οὐ μηποτε δεξηται, ὡς ἐκ των προσθὲν ὡμολογηται. Και μαλα σφοδρα, ἐφη ὁ Κεβης... ὁ δ᾽ ἀν θανατον μη δεχηται τι καλουμεν; Ἀθανατον, ἐφη. Οὐκουν ἡ ψυχη οὐ δεχεται θανατον. Οὐ. Ἀθανατον ἀρα ἡ ψυχη; Ἀθανατον.... p. 106, b. εἰ μεν το ἀθανατον και ἀνωλεθρον ἐστιν, ἀδυνατον ψυχῃ, ὁταν θανατος ἐπ᾽ αὐτην ἰῃ, ἀπολλυσθαι.... Vgl. Phaedr. p. 245, c seqq.

[1]) Phaedr. p. 245, d. Ἐπειδη δε ἀγενητον ἐστι, και ἀδιαφθορον αὐτο ἀναγκη εἰναι· ἀρχης γαρ δη ἀπολομενης, οὐτε αὐτη ποτε ἐκ του, οὐτε ἀλλο ἐξ ἐκεινης γενησεται· εἰπερ ἐξ ἀρχης δειν τα παντα γιγνεσθαι. —
[2]) De rep. l. 10, p. 608, e seqq. Το μεν ἀπολλυον και διαφθειρον παν, το κακον ἐστι· το δε σωζον και ὠφελουν, το ἀγαθον.... Το ξυμφυτον ἀρα κακον ἑκαστου και ἡ πονηρια ἑκαστον ἀπολλυσιν.... Ἐαν ἀρα τι

Seele nicht unsterblich wäre, nicht bloß die Ungerechtigkeit und das Laster nicht mehr das höchste Uebel sein würden, weil ja die Seele eben dadurch, daß sie durch das Laster zerstört würde, dem Uebel selbst entginge [1]), sondern daß auch der Lasterhafte gegenüber dem Tugendhaften offenbar im Vortheil wäre, weil er ja keine Strafe zu gewärtigen hätte [2]). — Und so muß denn die Seele nothwendig persönlich unsterblich sein, und während die leibliche Natur nur in der Fortpflanzung eine Art Unsterblichkeit besitzt [3]), nimmt die Seele an dieser Unsterblichkeit in einem weit höheren Grade Theil, weil sie nach ihrer persönlichen Substanz selbst dem Tode und der Auflösung enthoben ist. — Man sieht, Plato hat sich alle Mühe gegeben, alle Beweise aufzufinden, welche er auf seinem Standpunkte für die Unsterblichkeit der Seele möglicherweise beibringen konnte. Sind sie auch häufig nicht stringent, so sind sie doch, wie schon gesagt, ein schönes Zeugniß von seinem richtigen Gefühle, und von der Unbefangenheit seines Denkens. Glücklicherweise blieb ihm die Gefahr, welche für die persönliche Unsterblichkeit der Seele in der Emanationsidee liegt, unbekannt, weil er die letztere überhaupt nicht entwickelte, und darum konnte er mit um so größerer Entschiedenheit der Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit der Seele sich zuwenden. —

§. 174.

Die sittliche Idee, welche das platonische System in seinem ganzen Umfange durchdringt, läßt uns schon von vorneherein der Ueberzeugung sein, daß Plato das ethische Moment auch auf das jenseitige Leben der Seele übertragen, und dieses als das Belohnungs- und Bestrafungsleben für dasjenige, was im dießseitigen Leben verdient worden, auffassen werde. In der That tritt denn auch nach Plato im andern Leben eine durchgängige Scheidung ein zwischen Guten und Bösen: jene werden nach Verdienst belohnt, diese nach Verdienst bestraft; keiner entgeht diesem Schicksale [4]). Die Gerechtigkeit ist

---

των ὀντων εὑρισκωμεν, ᾡ ἐστι μεν τι κακον, ὁ ποιει αὐτο μοχθηρον, τουτο μεντοι οὐχ οἱον τε αὐτο λυειν ἀπολλυον, οὐκ ἠδη εἰσομεθα ὁτι του πεφυκοτος οὑτως ὀλεθρος οὐκ ἠν; Οὑτως, ἐφη, εἰκος. Τι οὐν; ἠν δ' ἐγω, ψυχῃ ἀρ' οὐκ ἐστιν ὁ ποιει αὐτην κακην; Και μαλ' ἐφη· ἁ νυν δη διῃμεν παντα, ἀδικια τε και ἀκολασια, και δειλια, και ἀμαθια. Ἠ οὐν τι τουτων αὐτην διαλυει τε και ἀπολλυσι;.... Οὐδαμως, ἐφη, τουτο γε. Ἀλλα μεντοι ἐκεινο γε ἀλογον, ἠν δ' ἐγω, την μεν ἀλλου πονηριαν ἀπολλυναι τι, την δε αὐτου, μη... Οὐκουν, ὁποτε μηδ' ὑφ' ἑνος ἀπολλυται κακου, μητε οἰκειου, μητε ἀλλοτριου, δηλον, ὁτι ἀναγκη αὐτο ἀει ὀν εἰναι· εἰ δ' ἀει ὀν, ἀθανατον.

[1]) De rep. l. 10, p. 610, d. — [2]) Phaed. p. 107, c. — [3]) Conv. p. 207, d seqq. — [4]) Gorg. p. 523, a seqq. — Phaedr. p. 248, e. — Ep. VII. p. 335, a. — Vgl. Phaed. p. 63, c. p. 72, e.

Gott wesentlich, und sie begleitet ihn überall, weßhalb er nothwendig die Guten belohnen und die Bösen bestrafen muß [1]). Diejenigen also, welche in diesem Leben ihre Lebensaufgabe vollkommen erfüllt haben dadurch, daß sie in philosophischem Streben nie ermüdet sind, und so die Reinigung von dem Körper vollständig vollbracht haben, treten zum Lohne hiefür nach dem Tode des Leibes in einen vollkommen körperlosen Zustand ein [2]), steigen in den Bereich der Götter empor und ersättigen sich mit ihnen im Schauen der Idee des Guten und Schönen [3]). Von den Annehmlichkeiten des Hades gefesselt, kehren sie nicht mehr in diese Welt zurück [4]). Aber nur ihnen fällt dieses Schicksal zu, die übrigen dagegen, welche ihrer Lebensaufgabe zuwider gehandelt haben, so fern sie, statt von der Befleckung des Körpers sich zu reinigen, den vergiftenden Lüsten des Körpers freien Lauf gelassen und in den Schlamm derselben sich versenkt haben, sind dadurch mit der Materie so eng verwachsen, daß sie auch nach dem Tode des empirischen Leibes mit ihr verbunden bleiben, und daher nicht, wie die Seelen der Guten, in einen rein überkörperlichen Zustand sich erheben. Sie ziehen deßhalb nicht bloß auch nach ihrem Austritte aus dem empirischen Körper noch eine Art Leiblichkeit mit sich, sondern sie schweben auch unstät um die Gräber ihrer früheren Leiber herum, und können von denselben kaum los werden, bis endlich ihr Dämon sie mit Gewalt in die Unterwelt hinabführt, von wo sie zuletzt wieder in andere Leiber zurückkehren müssen [5]). Und dieses Schicksal wartet auch derjenigen, welche zwar ihrer Lebensaufgabe nicht zuwidergehandelt, aber doch nicht gerade der philosophischen Selbstreinigung sich beflissen haben [6]); nur diejenigen, welche die letztere sich zum Ziele ihres Lebens und Strebens gewählt haben, gelangen sogleich nach

---

1) De legg. l. 4, p. 715, e seqq. *Ὁ μεν δη θεος (ὥςπερ και ὁ παλαιος λογος), ἀρχην τε και τελευτην και μεσα των ὀντων ἁπαντων ἐχων, εὐθειαν περαινει κατα φυσιν περιπορευομενος· τῳ δ' ἀει ξυνεπεται δικη των ἀπολειπομενων του θειου νομου τιμωρος*..... — 2) Phaed. p. 68, a. — 3) Phaed. p. 69, c seqq. p. 80, e seqq. *Ἐαν μεν καθαρα ἀπαλλαττηται (ἡ ψυχη), μηδεν του σωματος συνεφελκουσα, ἁτε οὐδεν κοινωνουσα αὐτῳ ἐν τῳ βιῳ ἑκουσα εἰναι, ἀλλα φευγουσα αὐτο και συνηθροισμενη αὐτη εἰς αὑτην, ἁτε μελετωσα ἀει τουτο· τουτο δε οὐδεν ἀλλο ἐστιν ἠ ὀρθως φιλοσοφουσα, και τῳ ὀντι τεθναναι μελετωσα ῥᾳδιως.... Οὐκουν οὑτω μεν ἐχουσα, εἰς το ὁμοιον αὐτῃ το θειον ἀπερχεται, το θειον τε και ἀθανατον και φρονιμον; οἱ ἀφικομενῃ ὑπαρχει αὐτῃ εὐδαιμονι εἰναι, πλανης και ἀγνοιας και φοβων και ἀγριων ἐρωτων και των ἀλλων κακων των ἀνθρωπειων ἀπηλλαγμενῃ· ὡςπερ δε λεγεται κατα των μεμυημενων, ὡς ἀληθως τον λοιπον χρονον μετα θεων διαγουσα;*... — 4) Cratyl. p. 403, d seqq. — 5) Phaed. p. 81, b seqq. p. 107, e seqq. — 6) Phaed. p. 82, a seqq.

dem Tode zu der ihrer wartenden Belohnung [1]), und treten in einen rein körperlosen Zustand ein, in welchem sie dauernd verbleiben [2]).

Ist dieses der wissenschaftliche Inhalt der platonischen Eschatologie; so läßt aber Plato in der nähern Schilderung des jenseitigen Zustandes der Seelen den Mythus in den mannigfaltigsten Gestalten spielen; denn nach seiner Meinung läßt sich in Bezug auf diesen Zustand nichts Wahreres und nichts Besseres sagen, als was in den Mythen enthalten ist [3]), wenn auch diese letztern nicht gerade überall im wörtlichen Sinne zu nehmen sind [4]). — Hienach kommen denn die Seelen nach dem Tode in die Unterwelt, und werden dem Pluto, dem Richter über die Todten vorgestellt. Der Dämon, der ihnen in diesem Leben beigegeben gewesen, führt sie dahin. Der Richter nun erkennt zwar sie selbst nicht; aber er erkennt in ihnen, ob sie rein oder befleckt sind; denn wenn die Seelen des Körpers entledigt sind, wird Alles unmittelbar sichtbar, was in ihnen sich vorfindet, sei es Gutes oder Böses. Hienach fällt er denn auch das Urtheil über sie. Jene Seelen, welche in diesem Leben tugendhaft gelebt haben, werden in die himmlische Behausung emporgesendet, die über der Erde in den ätherischen Regionen gelegen ist, und in welcher wiederum die durch die Philosophie gereinigten Seelen die glänzendsten Wohnungen erhalten; die übrigen Seelen dagegen bleiben hievon ausgeschlossen. Ihrer wartet ein anderes Schicksal. Jene nämlich, welche in diesem Leben einen gewissen Mittelweg eingeschlagen haben, indem sie weder ganz tugendhaft, noch ganz lasterhaft waren, kommen in den See Acherusia und müssen dort ihre Strafe büßen; — und haben sie dieselbe erstanden, so gelangen sie ebenfalls an den Ort der Belohnung. Jene dagegen, welche ob der Größe ihrer Verbrechen als unheilbar erscheinen, also jene etwa, welche viele und große Heiligthumsschändungen oder ungerechte Morde verübt haben, werden in den Tartarus hinabgestürzt, welchem sie nicht mehr entsteigen. Und darum ist es auch das größte denkbare Unglück, mit großen Verbrechen belastet in das andere Leben hinüberzutreten [5]). — Jene endlich, welche, obgleich großer, doch aber heilbarer Verbrechen, z. B. des Mordes der Eltern, sich schuldig gemacht, und sie in diesem Leben noch bereut haben, werden zwar auch in den Tartarus gestürzt; allein nachdem sie dort ein Jahr verweilt haben, kommen sie an den See Acherusia, und dort angelangt, flehen sie diejenigen, die sie etwa getödtet oder beleidigt haben, an, daß sie sie in den See Acherusia aufnehmen möchten. Erlangen sie dieses, so sind sie von ihren Leiden befreit; wo nicht, so müssen sie wiederum in den Tartarus zurückkehren, von wo sie nach Verlauf eines Jahres abermals an den Acherusia

---

[1]) Phaed. p. 82, b., Ἐις δε γε θεων γενος μη φιλοσοφησαντι και παντελως καθαρῳ ἀπιοντι, οὐ θεμις ἀφικνεισθαι ἀλλῳ ἠ τῳ φιλομαθει. — [2]) Phaed. p. 114, c. — [3]) Gorg. p. 527, a. — [4]) Phaed. p. 114, c. seqq. — [5]) Gorg. p. 527, a.

kommen; und dieser Leiden werden sie nie los, bis sich nicht diejenigen, die sie beleidigt haben, bestimmen lassen, sie in den See Acherusia aufzunehmen [1]). — Der Zweck der Strafe aber besteht in Bezug auf jene, welche bloß der reinigenden Strafe verfallen, darin, daß sie dadurch gereinigt und gebessert werden; in Bezug auf diejenigen dagegen, welche unheilbare Verbrechen auf sich geladen haben, kann derselbe bloß dahin gehen, daß sie durch das an ihnen gesetzte Beispiel Andere vom Bösen zurückschrecken und zur Besserung mahnen [2]). So hat die Strafe immer entweder direct oder indirect den Zweck der Besserung und Reinigung [3]). Und in so fern kann denn auch Gott selbst als Urheber der Strafe bezeichnet werden, was sonst nicht möglich wäre, wenn die Strafe nicht wesentlich diesen correctiven Character in sich trüge; denn die Strafe ist an sich ein Uebel, und kein Uebel kann Gott zur Ursache haben, wenn es nicht wiederum auf das Gute als seinen höchsten Zweck hingerichtet ist [4]).

§. 175.

Nach tausend Jahren ist für die einen der Lohn, für die andern die Strafe vollendet; sie kommen alle wieder an einem bestimmten Orte zusammen, und hier werden ihnen von den Schicksalsmächten neue Loose vorgelegt, und ihnen die Lebenswahl freigelassen. Nach der Wahl, die sie treffen, bestimmt sich auch das Schicksal, das sie in einem neuen Leibesleben erwartet. Gewöhnlich wählen die Seelen der Erfahrung ihres frühern Lebens gemäß, und hienach wählen sie sich entweder den Leib eines Mannes, oder eines Weibes, oder eines Thieres, je nach der Art der Neigungen und Leidenschaften denen sie ergeben sind. Die Guten wählen den männlichen, die minder Guten den weiblichen und die Bösen den thierischen Leib [5]), und dieser letztere richtet sich in seiner Art wiederum nach den verschiedenen Lastern und Leidenschaften, dem die Bösen in diesem Leben anheimgefallen waren [6]). Eine Seele jedoch, die in ihrer außerkörperlichen Existenz das an sich Wahre gar nicht geschaut hat, kann nie in einen menschlichen Leib eingehen [7]). Nachdem nun aber die Seelen also gewählt haben, werden sie an den Strom der Vergessenheit geführt, aus welchem sie trinken müssen. In Folge dessen vergessen sie ihr ganzes

---

[1]) Phaed. p. 113, d seqq. — Phaedr. p. 249, a. — Vgl. Gorg. p. 523, e seqq. — [2]) Gorg. 525, b seqq. — [3]) Vgl. Gorg. p. 527, b seqq. — [4]) De rep. l. 2, p. 380, b. *Ὡς δε ἀϑλιοι μεν οἱ δικην διδοντες, ἠν δε ὁ δρων ταυτα ϑεος, οὐκ ἐατεον λεγειν τον ποιητην· ἀλλ' εἰ μεν ὁτι ἐδεηϑησαν κολασεως λεγοιεν, ὡς ἀϑλιοι, οἱ κακοι, διδοντες δε δικην ὠφελουντο ὑπο του ϑεου, ἐατεον.* — [5]) Tim. p. 42, b seqq. — [6]) Tim. p. 91, a ..... 92, b. — Phaedr. p. 249, b. — Vgl. Phaed. p. 81, e seqq., p. 83, d seqq. — [7]) Phaedr. p. 249, b. e.

verflossenes Leben, und treten dann in diesem Zustande der Vergessenheit in das neue Leben ein. Diese Wanderung der Seelen durch verschiedene Körper hört erst dann auf, wenn die Seele zum philosophischen Streben sich erschwungen und die Begierden des Leibes vollständig überwunden hat [1]). Aber selbst solche Seelen können vor dreitausend Jahren nicht mehr dahin zurückkehren, von wo sie in der ersten Generation sich entfernt haben; um so weniger also die übrigen Seelen: diesen ist eine Rückkehr in jene Region vor zehntausend Jahren völlig unmöglich [2]). Und so sind dieselben in einem beständigen Ab- und Zugehen aus dem Diesseits in's Jenseits und aus dem Jenseits in's Diesseits [3]), aus diesem Körper in einen andern und aus dieser Lebensweise in eine andere begriffen, bis endlich die ihnen vorher bestimmte Zeit der Wanderung abgelaufen ist. Denn der Weltlauf theilt sich nach gewissen Perioden ein, inner welchen immer Eine bestimmte Generationsreihe sich vollendet. Ist diese Periode vollendet, so kehren alle Seelen dahin zurück, von wo sie in der ersten Generation ausgegangen sind, und schließen sich jenen Seelen an, welche, weil sie in beständigem Streben nach Weisheit schon früher ihre Selbstreinigung vollkommen vollbracht haben, auch schon früher dahin gelangt sind [4]). Und dann beginnt wieder eine neue Weltperiode und somit auch eine neue Generationsreihe. —

Wir begnügen uns damit, diese Sätze aus den hieher bezüglichen Mythen Platos ausgezogen zu haben; eine ausführlichere Darstellung derselben würde uns zu weit führen. Was den wissenschaftlichen Gehalt dieser Sätze betrifft, so sieht man leicht, daß in ihnen die ethische Idee mit der Lehre von der Seelenwanderung sich vermischt. Das platonische System konnte vermöge seiner obersten Grundsätze diese letztere Lehre nicht entbehren. Denn steht schon das erstmalige Herabsinken der Seele in die Materie als eine Strafe derselben da, die sie durch eine Verschuldung auf sich geladen, so kann die Strafe, welche sie für die Fehler, die sie während ihres zeitlichen Lebens begangen, zu gewärtigen hat, nur in einer noch tiefern Verstrickung in die Materie bestehen, und diese ist nur durch einen Uebergang der Menschenseele in Thierkörper möglich. Allein Plato konnte und wollte die religiöse Ueberlieferung von einem jenseitigen Gerichte über den Menschen, das ebenso von den Principien der Vernunft gefordert ist, nicht zurückweisen, und darum suchte er in der eben dargestellten Weise die beiden Anschauungen zu vereinigen. Hienach erstehen die strafbaren Seelen eine bestimmtes Maaß der ihnen gebührenden Strafe im Jenseits; aber auch nur ein bestimmtes Maaß; was darüber ist, müssen sie dadurch büßen, daß sie wieder in Leiber zurückkehren, und zwar in solche Leiber, welche dem Grade der Strafe, welche sie noch zu

---

[1]) Tim. p. 42, c. — [2]) De rep. l. 10, p. 614, seqq...... p. 621. — Phaedr. p. 248, e seqq. — p. 256, e seqq. — [3]) Men. p. 81, b. seqq. — [4]) Vgl. Phaedr. p, 248, e.

erstehen haben, angemessen sind. Der höchste Grad der Strafe erfordert den Thierleib; dann folgt der weibliche, und endlich der männliche Körper. Darum findet denn auch in der ersten Generation, wie wir gehört haben, noch kein Eingehen der Seele in den Thierleib Statt, ja, wie wir bald sehen werden, nicht einmal in den weiblichen: diese Möglichkeit tritt erst in einer spätern Generation ein, ein Zeichen, daß sie den Character der Strafe für jene Vergehen haben müsse, welche der Mensch in seinem irdischen Leben auf sich geladen hat. Das gleiche Schicksal des Wiedereintrittes in das irdisch-leibliche Leben muß aber auch jene Seelen treffen, welche zwar gut gelebt, jedoch der Selbstreinigung im philosophischen Streben sich nicht beflissen haben; denn auch sie haben dafür noch eine Strafe zu bestehen, und diese kann nur in der Rückkehr in's leibliche Leben gelegen sein, und zwar zu dem Zwecke, daß sie den Prozeß der Selbstreinigung auf's Neue beginnen und ihn zu höherer Vollendung bringen, als dieses das erste Mal der Fall gewesen. — Daß Plato diesem allgemeinen Reinigungsprozesse zuletzt doch eine Gränze setzt, ist seiner Lehre angemessen, sofern das teleologische Moment, das dieselbe durchgehends durchdringt, nur in einer endlichen allgemeinen Apokatastasis der Seelen seine Vollendung finden kann, wenn auch nach ihr der Prozeß auf's Neue beginnen wird. —

§. 176.

Wir können uns nicht versagen, auch noch jene Mythen hier in Kürze zu erwähnen, welche bei Plato in Bezug auf den ursprünglichen Zustand des Menschengeschlechtes sich vorfinden. Plato spricht einmal davon, daß es ursprünglich drei Gattungen von Menschen gegeben habe, männliche, weibliche und Androgynen [1]). Die letzteren hätten sich gegen Jupiter aufgelehnt, und darum habe er sie, um sie zu schwächen, getheilt. Erst nach dieser Theilung sei die geschlechtliche Liebe entstanden, in dem nämlich immer der eine Theil den andern Theil seines Wesens sucht, der von ihm losgetrennt worden [2]). Ist dieser Mythus an und für sich schwer zu deuten, so erhält er weitere Aufklärung durch die Sage von dem goldenen Zeitalter des Saturnus, welche Plato ebenfalls aufnimmt. Hienach hat sich die Welt in der ersten Periode ihres Bestehens in einem weit vollkommenern Zustand befunden, als gegenwärtig, sofern die aus der Materie und aus der körperlichen Natur stammende Unordnung damals in höherm Grade überwunden war, als jetzt. Gott, welcher den gesammten Weltlauf ordnete und leitete, regierte damals die Menschen unmittelbar, wie ein Hirt seine Heerde, und darum gab es damals auch noch keinen Staat. Ferners wurden die Menschen in dieser ersten Periode noch nicht in der Weise gezeugt, wie solches jetzt der Fall ist. Es

---

[1]) Conv. p. 189, d. e. — [2]) Conv. p. 190, a seqq...... 193.

gab noch keine Verschiedenheit der Geschlechter; die Menschen entstanden durch spontane Generation aus der Erde. Die Erde brachte ihnen von selbst alle Nahrung im Ueberfluß hervor, ohne daß sie dieselbe zu bebauen brauchten: die Thiere hatten nicht jene Wildheit, Feindseligkeit und Scheue gegen den Menschen, die ihnen gegenwärtig eigen ist, sondern ihr Verhältniß zum Menschen war ein gewissermassen familiäres; der Mensch sprach sogar mit ihnen. Allein nachdem alle Seelen die ihnen vorherbestimmten Generationen sämmtlich vollendet hatten, endete sich die erste Weltperiode, und mit Beginn des neuen Weltlaufes sollte die Welt sowohl als auch die Menschheit in einen dem ersten theilweise entgegengesetzten Zustand eintreten. Die Kreisung der Welt nahm nämlich nun eine entgegengesetzte Richtung an, und indem Gott, welcher bisher unmittelbar den Weltlauf geleitet und die Menschheit unmittelbar regiert hatte, sich gewissermassen in seine himmlische Behausung zurückzog, gewann dadurch, und durch jene Aenderung des Weltlaufes die Materie und die körperliche Natur die Oberhand, und verbreitete Unordnung und Verwüstung in der Welt. Aus dieser kosmischen Revolution stammt der Tod und alles Uebel, das gegenwärtig in der Welt sich vorfindet; denn vor derselben gab es dessen nicht. So gingen denn in dieser Revolution die Menschen und überhaupt die lebenden Wesen der ersten Periode zu Grunde, und es war, als sollte die ganze Welt sich auflösen, bis endlich Gott sich ihrer wieder erbarmte, die Unordnung wieder in die Schranken der Ordnung zurückwies, und so die Welt wieder herstellte, jedoch nicht mehr in der nämlichen Vollkommenheit wie vordem. Mit diesem Beginne des zweiten Weltlaufes beginnt auch wieder die Incorporation der Seelen; aber jene Seelen, welche in der ersten Periode den Lüsten des Körpers gefröhnt hatten, wurden nun mit einem weiblichen Körper bekleidet. So tritt das Weib erst in der zweiten Weltperiode auf, und beginnt auch erst jetzt die Ehe und die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes auf dem Wege der fleischlichen Zeugung [1]). Hiernach befindet sich das menschliche Geschlecht nunmehr in einem weit unvollkommeneren Zustande als vordem, und dieses ist auch der tiefste Grund des Ueberhandnehmens der Corruption im Schooße der Menschheit. Eben darum gehört denn auch die Entstehung des Staates erst dieser zweiten Periode an.. Gott bleibt zwar auch jetzt noch der Hirte des Menschengeschlechtes; aber er ist es nicht mehr unmittelbar, wie ehedem [2]).

Man sieht leicht, daß in diesem Mythus die alten Ueberlieferungen von einem ursprünglichen vollkommnern Zustande des Menschen, von seinem Falle und von der Sündfluth sich vermischen und in einander übergehen. Der Fall des Menschen wird mit der kosmischen Revolution, die in der Sündfluth hervortritt, identificirt, und so der Anfang des Bösen, folgerichtig mit den höchsten Obersätzen des ganzen Systems, in die Auflehnung der Materie

---

[1]) Tim. p. 90, e. — [2]) Polit. p. 269, b seqq. . . . . p. 274.

und der körperlichen Natur gegen die ordnende und bildende Einwirkung Gottes verlegt. Daß die Scheidung der Geschlechter und die Institution der Ehe erst auf diese Selbsterhebung des materiellen Princips folgen konnte, und daher als Folge der Sünde und des Abfalles der Welt von Gott sich darstellen muß, kann uns nicht wundern, weil ja die fleischliche Zeugung in der dualistischen Hypothese die größte Bindung der Seele in der Materie involvirt. Wenn aber doch der Sieg des Bösen über das Gute im kosmischen Gebiete eben so wenig, wie im psychologischen ein bleibender sein kann, sondern das Ende des Prozesses den höchsten Principien des idealistischen Dualismus zufolge doch nur wiederum die Erhebung des geistigen Princips über das materielle, des Guten über das Böse, und die Ueberwindung des letzteren durch das erstere sein kann: so begreift es sich, wie Plato diesen Triumph des Guten über das Böse, der Wahrheit über den Irrthum auch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus, abgesehen von der religiösen Tradition, für die Zukunft in Aussicht stellen mußte. Daher finden sich denn auch in seinen Schriften mannigfache Hindeutungen auf eine künftige Offenbarung, auf das Erscheinen eines göttlichen Gesandten, der die Finsterniß der Unwissenheit und des Irrthums, welche gegenwärtig über der Menschheit lastet, zerstreuen und den Menschen die volle Wahrheit bringen werde [1]). Und so hat Plato auch dieses Moment der religiösen Tradition, das sich auf die Nothwendigkeit einer künftigen Erlösung bezieht, in sein System aufgenommen, und mit demselben verschmolzen. Freilich erhält dadurch dieses Moment einen wesentlich andern Sinn, als ihm auf dem wahren christlichen Standpunkte unterliegt, indem die Erlösung zu einem Momente des kosmischen Processes herabgesetzt wird, und darum wurde denn auch, wie sich später zeigen wird, diese Idee von den idealistisch-dualistischen Häresien der folgenden Epoche auf der Grundlage des platonischen Systems in den verschiedenartigsten Gestaltungen des weitern ausgeführt. Immerhin aber geben diese Andeutungen der Nothwendigkeit einer künftigen Erlösung in der platonischen Lehre Zeugniß davon, wie tief Plato selbst das Bedürfniß einer Offenbarung und Erlösung gefühlt, und wie die Sehnsucht nach derselben in seiner Seele tiefe Wurzeln geschlagen habe. —

§. 177.

Um nun die bisher dargestellte anthropologische Lehre Platos gänzlich zu vervollständigen, müssen wir zum Schluß auch noch einen Blick werfen auf seine Staatslehre, resp. auf das gegenseitige Verhältniß, in welchem die Menschen seiner Anschauung zufolge im Staate und als Glieder des Staates zu einander stehen. Daß Plato in seiner Staatslehre eben nur die Idee des

---

[1]) Vgl. Phaed. p. 85, d. — Polit. 272, d.

Staates, wie er sie dachte, zu entwickeln suchte, geht aus seinen eigenen Aeußerungen selbst hervor. Seine Absicht geht überall dahin, zu lehren, wie der Staat eingerichtet sein müsse, damit man ihn den bestmöglichen Staat nennen könne [1]). — Das Grundprincip aber, auf welches diese seine Lehre sich durchgehends gründet, besteht darin, daß das Ganze überall über dem Einzelnen steht, daß die Zwecke und Interessen des Ganzen die Zwecke und Interessen des Einzelnen in sich aufheben, und daß daher dasjenige Staatselement, welches als der Mittelpunkt des Ganzen dieses als solches zusammenhält, eine unbedingte, absolute Herrschaft über die untergeordneten Elemente besitzen und ausüben müsse [2]). Das Wohl des Ganzen ist das erste und höchste, und die Wohlfahrt der Einzelnen ist nur in so weit zuläßig, als es das Wohl des Ganzen als solchen gestattet [3]). Daher schuldet der Einzelne dem Staate als dem Ganzen unbedingte Hingabe seiner selbst und blinden Gehorsam; seinen Forderungen müssen alle Privatinteressen zum Opfer gebracht werden, und Nichts kann in sich berechtigt sein, was und insofern es nicht den Interessen des Ganzen dient [4]). Und darum muß auch die Arbeit von dem Staat an die einzelnen Staatsglieder ihren respectiven Fähigkeiten gemäß vertheilt werden, und kein Einzelner darf in derselben seinen eigenen Vortheil als das erste und hauptsächlichste anstreben [5]). Alle Verhältnisse und Thätigkeiten der Einzelnen liegen den gesetzlichen Bestimmungen des Staates in sofern unter, als er dieselben durch seine Gesetze zu constituiren, zu regeln und zu leiten hat; — nur eine einzige Institution ist hievon ausgenommen, nämlich die Religion; denn die religiösen Uebungen und Angelegenheiten zu bestimmen und zu ordnen, kommt bloß Gott, resp. dem delphischen Apollo zu [6]). — Es stehen diese Principien in vollkommener Harmonie mit den obersten Grundsätzen des platonischen Idealismus. Wie im Gebiete der Metaphysik die Idee als das Allgemeine das allein berechtigte ist, dem gegenüber das Einzelne in so fern verschwindet, als es nur zur momentanen Abspieglung der Idee dienen muß und sonst aller weitern Bedeutung entbehrt, ein Verhältniß, das in analoger Weise auch zwischen dem Ganzen der Welt und ihren einzelnen Theilen obwaltet, so muß folgerichtig auch im Gebiet der Staatslehre die Idee des Ganzen als des Allgemeinen in jeder Beziehung über allem Einzelnen stehen, und das Einzelne gewissermassen nur als das Material erscheinen, durch welches die Selbstdarstellung der Idee als des Ganzen bedingt ist. Und wie im Gebiete der objectiven Welt die Herstellung einer durchgreifenden Weltordnung nur durch unbedingte Bewältigung der niedern Materie als des widerstrebenden Elementes ermöglicht

---

[1]) De rep. l. 5, p. 472, e. l. 6, p. 500, e seqq. — [2]) De rep. l. 5, p. 466, a. — [3]) De rep. l. 4, p. 421, b. c. — [4]) Criton. p. 51, a seqq. — [5]) De rep. l. 4, p. 423, d. — [6]) De legg. l. 5, p. 738, b seqq. l. 6, p. 759, c. — De rep. I. 4, p. 427, b. seqq.

ist, und wie im Menschen, in welchem dieser Weltantagonismus im Kleinen sich wiederholt, nur dadurch innere Ordnung und Harmonie erzielt werden kann, daß über das leibliche Element von der vernünftigen Seele eine unbedingte despotische Zwingherrschaft ausgeübt wird: so ist eben auch im Gebiete des Staates die Durchführung der Staatsidee und der Staatsordnung nur durch unbedingte, rücksichtslose Zwingherrschaft über die untergeordneten Elemente oder Glieder, aus denen der Staat besteht, ermöglicht [1]. — Wenn daher Plato sagt, er wolle den Staat also construirt wissen, daß in ihm ein Mittleres zwischen zügelloser Freiheit und absoluter Knechtschaft auf Seite der Unterthanen des Staates resultire [2], so ist zwar diese seine Absicht sehr lobenswerth, aber er hat dieselbe, wie aus dem bisherigen schon ersichtlich ist, und im Folgenden sich noch klarer zeigen wird, in seiner Staatslehre keineswegs durchgeführt, und auf dem idealistischen Standpunkte, auf welchem er sich befand, war dieses auch nicht möglich. Nur in Einem Punkte hat er sein natürliches Bewußtsein und sein richtiges Gefühl nicht verläugnen können, und dieser Eine Punkt besteht darin, daß er, während er Alles übrige unbedingt und ausschließlich in die Hand des Staates legte, und seiner Willkür überantwortete, die Religion und die religiösen Institutionen hievon ausnahm, und deren Anordnung und Leitung dem göttlichen Princip vindicirte. Dieser Umstand versöhnt einigermassen mit jenem starren Staatsabsolutismus, der in der platonischen Staatslehre hervortritt, und mildert in Etwas das Abstoßende desselben, indem der Mensch doch wenigstens in seinen höchsten Interessen der despotischen Willkür einer absolutistischen Staatsgewalt enthoben ist. —

§. 178.

Gehen wir nun nach diesen allgemeinen Betrachtungen auf die Einzelheiten der platonischen Staatslehre selbst über, so construirt Plato den Staat in analoger Weise, wie den einzelnen Menschen, aus drei Elementen, die als eben so viele Stände erscheinen, nämlich aus dem Nährstande, dem Wehrstande und dem Herrscherstande. Der Staat verdankt zwar seinen Ursprung dem Umstande, daß die Menschen einander gegenseitig bedürfen [3], weshalb die einzelnen Familien allmählich zu größern Gesellschaften sich zu erweitern genöthigt sind, deren Glieder einem gemeinsamen Haupte gehorchen, das die Ordnung im Schooße der respectiven Gesellschaft aufrecht erhält, und handhabt; — allein das ist bloß der empirische Grund der Entstehung des Staates, sowie andererseits auch der Grund, worauf die Nothwendigkeit desselben beruht,

---

[1]) De rep. l. 4, p. 431, a seqq. — [2]) De legg. l. 3, p. 693, d seqq. p. 701, d. e. — [3]) De rep. l. 2 p. 369, b seqq. — Vergl. De legg. l. 3, p. 680, d. seqq.

sein Aufbau aber muß sich bestimmen nach dem Vorbilde, das für den Staat im Wesen des Menschen vorliegt. Wie das Innere des Menschen sich aus der begierlichen, irascibeln und vernünftigen Seele constituirt, so muß auch der Staat aus dem Nährstand, Wehrstand und Herrscherstand sich bilden, wovon der erstere der begierlichen, der zweite der irascibeln, und der dritte der vernünftigen Seele entspricht. Und wie im Menschen die begierliche Seele der irascibeln, und diese wiederum der vernünftigen Seele untergeordnet ist, so nimmt auch im Staate der Nährstand die unterste Stufe ein; darauf folgt der Wehrstand, und endlich der Herrscherstand. Der Staat ist also gewissermassen der Mensch im Großen, und der Mensch in dieser Beziehung nur die Wiederholung des Staates im Kleinen. —

Sehen wir nun, wie Plato das Princip seiner Staatslehre in dem also constituirten Staate weiter durchführt. Was zuerst den Nährstand betrifft, zu welchem die Ackerbauern und Handwerker gehören, so ist derselbe der zahlreichste, aber seine Mitglieder stehen auf der niedrigsten Stufe der Bildung. Darum gehen denn auch ihre Bestrebungen in den verschiedenartigsten und widersprechendsten Richtungen auseinander, wie die Gelüste der begierlichen Seele, der dieser Stand entspricht. Wie daher die begierliche Seele stets streng gezügelt und beherrscht werden muß, so müssen auch die Glieder des Nährstandes vom Staate fortwährend in strenger Zucht gehalten, und darf ihnen keine Freiheit gestattet werden, wenn nicht durch ihre Ausschreitungen der Staat selbst in Gefahr kommen soll. Ihnen fällt somit das Loos der Sclaven zu, und darum beschäftigt sich denn auch Plato wenig mit ihnen. —

Am längsten verweilt er in seiner Staatslehre bei dem Wehrstande, nicht bloß, weil ihm die Vertheidigung des Staates gegen äußere Angriffe und innere Empörungen obliegt, sondern weil auch aus seiner Mitte die Herrscher gewählt werden. Hier bringt denn nun Plato vor allem das absolutistische Princip der Gütergemeinschaft in Anwendung. Keiner der Wächter soll ein Eigenthum für sich besitzen, auch nicht das geringste [1]). Aus einem gemeinsamen Vorrathsdepot, das die Herrscher aus den Erzeugnissen der Arbeit des Nährstandes zu ergänzen haben, sollen sie nach den Anordnungen des Staates ernährt und erhalten werden, und zwar soll jedem nur so viel zugetheilt werden, was er zur Nahrung, Wohnung und Kleidung unumgänglich nothwendig hat, daher auch Tisch und Wohnung gemeinschaftlich sein soll [2]). Geld jedoch soll im Staate nicht geduldet werden [3]). — Man sieht leicht, daß hier das Princip des Communismus schon zu dem des Socialismus umgestaltet ist, und daß dieses Princip eigentlich nicht mehr bloß im Wehrstande zur Anwendung gebracht ist, sondern insofern auch für den gesammten Staat gilt, als der Umstand, daß das gemeinsame Vorrathsdepot durch die Arbeit des

---

[1]) De rep. l. 5, p. 462, c. — p. 464, b. seqq. — [2]) De rep. l. 3, p. 416, c. seqq. — [3]) De legg. l. 5, p. 743, d.

Nährstandes erhalten und completirt werden muß, auch bei diesem Stande das Princip des Privateigenthums aufhebt, sofern seine Mitglieder nur soviel Früchte ihrer Arbeit für sich behalten dürfen, als sie für ihre Bedürfnisse schlechterdings nothwendig haben [1]). —

Noch mehr, — Plato fügt dem Princip der Gütergemeinschaft auch noch das der Weibergemeinschaft bei, und hebt so mit ausdrücklichen Worten das Princip der Familie auf [2]). Die Herrscher sollen im Namen des Staates bestimmten Männern bestimmte Weiber beigeben, und zwar sollen sie immer solche miteinander verbinden, welche ihnen als für einander am meisten geeignet erscheinen. Diese sollen dann während einer bestimmten, vom Gesetze vorgeschriebenen Zeit der Erzeugung von Kindern obliegen; die erzeugten Kinder aber sollen ihre Aeltern nicht kennen, sondern gleich nach ihrer Geburt den letztern genommen und an einem abgesonderten Orte gemeinschaftlich von Angestellten des Staates erzogen werden [3]). Und sind sie dann erwachsen, dann sollen diejenigen, welche für den Wehrstand nicht passend sind, von den Herrschern in den Nährstand zurückversetzt werden [4]), während umgekehrt auch ausgezeichnete Glieder dieses letztern Standes von den Herrschern in den Wehrstand hinübergenommen werden dürfen. Ueber den vom Gesetze bestimmten Zeitpunkt hinaus dürfen zwar die Männer den Weibern noch cohabitiren, aber die Zeugung muß entweder verhindert oder die Frucht muß abgetrieben, oder, falls sie geboren worden, ausgesetzt werden [5]).

§. 179.

Es ist schon gesagt worden, daß die Glieder des Wehrstandes gemeinsam von Angestellten des Staates erzogen, unterrichtet, und für ihren Lebenslauf herangebildet werden sollen, wornach also der Staat auch als allgemeine Erziehungsanstalt sich characterisirt [6]). — Die hauptsächlichsten Disciplinen nun, in welchen sie unterrichtet werden müssen, sind Musik und Gymnastik [7]). Und an diesem Unterrichte sollen nicht bloß die Knaben sondern auch die Mädchen Theil nehmen, denn sie haben als Glieder des Wehrstandes die gleiche Bestimmung, wie jene [8]). Die nachahmende Poesie jedoch, weil sie nur dazu dient, die Leidenschaften aufzuregen, ist nicht zu dulden, und derartige Dichter sind daher aus dem Staate zu verbannen [9]). Diejenigen unter den Wächtern und Wächterinnen aber, welche hervorragende Anlagen besitzen,

---

[1]) Vgl. De legg. l. 5, p. 739, c. seqq. — [2]) De rep. l. 5, p. 457, c. seqq. — [3]) De rep. l. 5, p. 458, c. seqq. . . . . p. 461. — [4]) De rep. l. 3, p. 415, b. seqq. — l. 4, p. 423, c. seqq. — [5]) De rep. l. 5, p. 461, a seqq. — De legg. l. 5, p. 740, d. — [6]) Menex p. 238, c. — [7]) De rep. l. 2, p. 376, e. — l. 3, p. 398, c. seqq. — 403, c. seqq. — [8]) De rep. l. 5, p. 456, e seqq. — [9]) De rep. l. 2, p. 377, b. seqq. — l. 3, p. 398, a seqq. — l. 8, p. 568, b.

sollen im Unterrichte durch die vorbereitenden Disciplinen hindurch bis zur Philosophie hingeführt werden. Der Philosophie sollen sie dann fortwährend obliegen, bis sie ein Alter erreicht haben, wo ihnen die Herrschaft über den Staat anvertraut werden kann. Dann sollen sie aus der Zurückgezogenheit von der Welt, in der sie bisher, vertieft in ihre philosophischen Studien, gelebt, hervorgezogen, und an die Spitze des Staates gestellt werden, damit sie den Staat der Idee gemäß regieren und leiten [1]). Der Herrscher muß mithin nothwendig Philosoph sein, wenn der Staat gut bestellt sein soll [2]). Für ihn jedoch gilt durchgehends der Grundsatz, nur das Wohl des Ganzen im Auge zu behalten; das Wohl des Einzelnen aber nie in Betracht zu ziehen, oder wenigstens nur in höchst secundärer Weise [3]). Nur so kann und wird er der Staatsidee gemäß regieren. —

Man kann nicht läugnen, daß alle diese Lehrsätze nur die weitere Ausführung und Anwendung des Grundprincips der platonischen Staatslehre sind. Denn hat der Staat als Ganzes allein und ausschließlich selbstständige Bedeutung, alle Einzelnen aber nur insoferne, als sie Glieder der Staatsmaschine sind, so muß nicht bloß bei den Beherrschten, sondern ebenso auch bei den Herrschern alle persönliche Freiheit und Selbstständigkeit aufhören, und ist diese verschwunden, so kann von einem Privateigenthum und von einer Familie nicht mehr die Rede sein, weil eben jene auf das Princip der vom Staate unabhängigen selbstständigen Bedeutung und auf das daraus hervorgehende Princip der persönlichen Freiheit und Unabhängigkeit des Einzelnen sich gründen. Der Staatsabsolutismus verträgt sich nur mit dem unbedingtesten Socialismus. Der Staat ist Alles, und Alles ist der Staat. —

Gleicht endlich der Staat, wie ihn Plato construirt, in Allem dem Menschen, so ist es klar, daß auch sein Bestand und seine Vollkommenheit von den nämlichen Momenten abhängt, wie der Bestand und die Vollkommenheit des Menschen. Wie also der Mensch das was er ist und sein soll, nur durch die Tugend ist, und zwar durch die vier Haupttugenden der Weisheit, des Starkmuts, der Mäßigkeit und der Gerechtigkeit, wie sich dieselben auf die drei Momente seines Wesens vertheilen, so wird das Nämliche auch vom Staate zu sagen sein. Der Staat sichert sich nur dadurch seinen Bestand und seine Vollkommenheit, daß die Herrscher durch Weisheit, die Krieger durch vernünftige Tapferkeit, die Glieder des Nährstandes durch Genügsamkeit und Unterwürfigkeit sich auszeichnen, und daß endlich alle Stände in der gehörigen Unterordnung zu einander dasjenige, was ihnen obliegt, vollziehen, worin eben die Gerechtigkeit des Staates besteht [4]). —

---

[1]) De rep. l. 3, p. 412, c. seqq. — l. 7, p. 540, a. seqq. — [2]) De rep. l. 2, p. 376, c. — l. 5, p. 473, c. d. — l. 6, p. 487, a. p. 499, b. — Ep. VII p. 326, a. b. — [3]) De rep. l. 4, p. 420, b. seqq. — l. 5, p. 462, a. — [4]) De rep. l. 4, p. 427, c. seqq. — p. 435.

Werfen wir nun nochmal einen Blick zurück auf die gesammte Lehre Platos vom Menschen, wie wir sie bisher entwickelt haben, so müssen wir sagen, daß Plato in seinen Lehrsätzen dem Grundprincip, das seinem ganzen System zu Grunde liegt, möglichst treu geblieben ist. Aber sein unverbrüchliches Festhalten an der alten religiösen Tradition und sein eigenes richtiges Gefühl bewahrte ihn vor manchen Verirrungen, denen er auf dem Standpunkte des Idealismus, den er einmal eingenommen hatte, ausgesetzt war. Und so finden sich denn in seiner Lehre außer manchen irrigen auch sehr viele wahre Sätze, die sein System immer als liebens- und verehrungswürdig dastehen lassen, wenn auch manche Grundsätze, besonders in seiner Staatslehre nimmermehr gebilligt werden können. Wir können nach der gesammten Darstellung der platonischen Lehre nur unsere Behauptung wiederholen, die wir schon früher angeführt haben, daß nämlich Plato der rechten Mitte, die erst in der christlichen Zeit in's Leben treten konnte, so nahe gekommen ist, als es auf idealistischem Standpunkte in der heidnischen Zeit möglich war, eine Behauptung, mit der wir bekanntlich nur die fast gleich lautenden Aussprüche des heiligen Augustin wiederholen [1]). —

c) Neuplatonismus.

§. 180.

Wenn wir der platonischen sogleich die neuplatonische Lehre vom Menschen anfügen, so wissen wir wohl, daß wir dadurch nicht bloß der chronologischen Folge weit vorausgreifen, sondern daß in der neuplatonischen Lehre außer platonischen auch Elemente der aristotelischen und stoischen Lehre sich vorfinden, indem der Neuplatonismus als philosophisches System seinen Ursprung der gegenseitigen Verbindung und Vermischung der antiken Philosopheme verdankt. Streng genommen müßte also die Darstellung der aristotelischen und stoischen Lehre der Entwicklung der neuplatonischen Theorie eben so vorangehen, wie die des platonischen Systems. Aber unsere Absicht geht hier bloß dahin, dem inneren Entwicklungsgange der anthropologischen Lehre auf dem Boden des Idealismus bis zu dem Punkte nachzugehen, wo die Periode der antiken Philosophie sich abschließt, um so ein zusammenhängendes und getreues Bild von diesem Entwicklungsgange selbst zu gewinnen. Und weil dieser eben im Neuplatonismus als in seinem Endpunkte ausläuft, so ist die Darstellung der neuplatonischen Psychologie gerade hier an ihrem Orte, um so mehr, da in ihr denn doch das platonische Element das bei weitem vorwiegende ist und das aristotelische und stoische sich zu jenem nur secundär verhalten. —

---

[1]) August. De civ. Dei. l. 8, c. 9.

Die neuplatonische Lehre steht hienach auf dem gleichen Boden des Idealismus, wie die platonische, sofern auch in ihr das Allgemeine als solches objectivirt wird; sie bewegt sich auch in den nämlichen Formen, und in dem nämlichen Ideenkreise, wie diese, und gerade dadurch unterscheidet sich die neuplatonische Form des Idealismus von spätern Formen des gleichen Systems. Allein während Plato die Entwicklung der Emanationsidee sorgfältig vermieden hatte, und eben in Folge dessen sein System als gemäßigter Idealismus sich darstellte: tritt im Neuplatonismus diese Idee in ihrer ganzen Stärke hervor, und treibt diese Lehre bis zum vollendeten Idealismus fort. Darin besteht denn nun auch der Grundcharacter derselben gegenüber dem Platonismus als der Quelle, aus welcher sie entsprungen. Wohl ist es wahr, daß in der Durchführung dieses Princips selbst ein beständiges Schwanken sich kundgibt. Es ist dieses auch bei einem Systeme, das aus den Momenten der verschiedenartigsten Lehren sich aufzubauen sucht, und daher der Originalität und der wahren innern Einheit entbehrt, nicht anders möglich. Dennoch aber kann man sagen, daß das Princip des vollendeten Idealismus, in emanatistischer Form im Ganzen wenigstens, der leitende Gedanke ist, der diese Lehre beherrscht, und ihr als letzte Grundlage unterliegt. —

Natürlicherweise mußte hiemit auch die anthropologische Lehre in vielfacher Beziehung eine andere Gestalt bekommen, als jene war, in welcher sie uns im platonischen System entgegengetreten ist. Wenn auch manche Lehrsätze hier und dort die nämlichen sind, so müssen sie doch in Verbindung mit dem Ganzen der neuplatonischen Lehre vielfach einen ganz andern Sinn geben, als dieses bei Plato der Fall gewesen. Die folgende Darstellung der neuplatonischen Lehre vom Menschen wird uns den Beweis hiefür liefern. Wir ermöglichen uns den Uebergang zu derselben wiederum durch eine kurze Entwicklung der höchsten Obersätze dieses Systems. —

§. 181.

Wie Plato, so stellt auch Plotin das Gute an die Spitze [1]). Es ist das erste und höchste Princip und darum auch das Ureine [2]). Als solches ist es schlechthinige Einheit, Einfachheit und Unendlichkeit [3]). Von ihm kann, weil es formlos [4]) und der Urquell aller besondern Formen und Eigenschaften ist, Nichts prädicirt werden [5]). Es ist unaussprechbar [6]). Nur durch Negation aller Formen und Eigenschaften von ihm können wir es in Etwas mit unserm Erkennen berühren [7]). Sagt man von ihm, es sei, so steht es über dem

[1]) Plotin Enn. 1, l. 6, c. 6. 9. — Enn. 3, l. 8, c. 8. — [2]) Enn. 3, l. 8, c. 9. — Enn. 5, l. 4, c. 1. — Enn. 6, l. 9. c. 5. — [3]) Enn. 6, l. 9, c. 6. — [4]) Enn. 5, l. 5, c. 6. — Enn. 6, l. 7. c. 34. — [5]) Enn. 2, l. 9, c. 1. — Enn. 3, l. 8, c. 9. 10. — Enn. 6, l. 7, c. 41. — [6]) Enn 5, l. 3, c. 13. — [7]) Enn. 5, l. 3, c. 14. l. 5. c. 13. — Enn. 6, l. 8, c. 10. 11. 21.

Sein [1]), sagt man von ihm, es sei die Wesenheit, so steht es auch über dieser [2]); nennt man es das Schöne, so ist es das Ueberschöne [3]); legt man ihm Leben und Thätigkeit bei, so ist auch dieses unrichtig, denn es überragt auch Leben und Thätigkeit [4]). Es erkennt sich selbst nicht, und darum auch nicht Anderes [5]); denn es ist schlechterdings einfach; würde es aber sich selbst erkennen, so würde es sich als Erkennendes von sich als Erkanntem unterscheiden, und so eine Zweiheit und einen Unterschied in sich setzen, womit es seine absolute Einheit und Einfachheit aufheben würde [6]). Es ist darum ohne eigentliches Selbstbewußtsein [7]), nur ein einfaches Schauen in sich kommt ihm zu [8]). — Man sieht leicht, daß diese Lehrsätze manches in sich schließen, was, vernünftig aufgefaßt, einen richtigen Sinn geben würde; allein so, wie sie daliegen, sind sie nur die Verflüchtigung der Idee Gottes, als des Guten, in ein ungreifbares Phantom, das unserm Erkennen gar keine Bestimmtheit darbietet, unter welcher es dasselbe erfassen könnte. Darum ist denn auch Plotin stets genöthigt, wenn er von Gott spricht, ihm doch wiederum positive Eigenschaften zuzuschreiben, und so mit sich selbst in Widerspruch zu kommen. Die Bitte, die er stellt, ihm dieses nachzusehen, weil er doch von Gott reden müsse, und anders von ihm nicht reden könne [9]), ist eben selbst der erste Beweisgrund für die innere Unhaltbarkeit seiner Lehre. —

Es liegt nun aber in der Natur des Guten, sich mitzutheilen, und darum wäre das Gute nicht mehr das, was es ist, wenn es nicht in Anderes, das nicht unmittelbar es selbst ist, sich ergießen würde [10]). Das Erste muß also, weil es eben das Gute ist, erzeugen, und diese Erzeugung ist wiederum weder eine nothwendige, — denn Gott ist absolut unbedürftig [11]), — noch eine freie, denn in Gott gibt es keine Wahl [12]). Sie ist ferner auch mit keiner Thätigkeit Gottes verbunden, und trägt keine Veränderung in ihn ein [13]). Diese Erzeugung nun ist das Mittelglied, durch welches das zweite Princip an das Erste sich anschließt. Auf dem Wege dieser Zeugung emanirt nämlich, wie das Licht aus der Sonne, oder wie das Wasser aus der Quelle, der Nous, und breitet sich gewissermassen wie ein Lichtmeer um das Eine aus [14]). — Derselbe ist an und für sich bloß Wesenheit, diese aber, von Gott gewisser-

[1]) Enn. 5, l. 3, c. 14. — Enn. 6, l. 8, c. 8. — [2]) Enn. 5, l. 4, c. 2. — [3]) Enn. 1, l. 8. c. 2. — Enn. 5, l. 5, c. 13. — Enn. 6, l. 7, c. 33. — [4]) Enn. 1, l. 7. c. 1. — Enn. 3, l. 9, c. 3. — Enn. 5, l. 3, c. 16. — l. 6, c. 6. — Enn. 6, l. 7, c. 37, l. 8, c. 16. — [5]) Enn. 5, l. 6, c. 2. 3. 5. 6. — Enn. 6, l. 7, c. 38. 40. 41. l. 9, c. 6. — [6]) Enn. 5, l. 3, c. 10. 12. l. 4, c. 1. — [7]) Enn. 3, l. 9, c. 3. — [8]) Enn. 6, l. 7, c. 39. — [9]) Enn. 6, l. 8, c. 18. — [10]) Enn. 5, l. 4, c. 1. — [11]) Enn. 2, l. 9, c. 1. — Enn. 5, l. 3, c. 13. — [12]) Enn. 6, l. 8, c. 7. 9. — [13]) Enn. 6, l. 9, c. 5. 9. — Enn. 5, l. 3, c. 12. 13. — [14]) Enn. 1, l. 6, c. 6. 9. — l. 7, c. 2. — Enn. 5, l. 1, c. 6. 7. l. 3, c. 12. 15. — Enn. 3, l. 8, c. 9.

massen aus sich herausgeworfen, wird dadurch, daß sie sich dem Ersten als ihrer Quelle zuwendet, erkennend, und gestaltet sich so zum Nous [1]). War sie vorher unbestimmt, so gelangt sie dadurch, daß sie zum Nous wird, auch zur Bestimmtheit [2]). Während jedoch das Ureine schlechthinige Einheit ist, ist der Nous Einheit und Vielheit zugleich [3]). Denn indem er in Folge der Erkenntniß des Einen auch sich selbst erkennt, unterscheidet er sich als Erkennenden von sich selbst als Erkanntem, und setzt so in sich eine Zweiheit [4]), die aber doch wieder Einheit ist, weil eben Erkennendes und Erkanntes hier Eins sind [5]). So liegt also im Nous in der Einheit auch schon die Zweiheit [6]); damit ist aber auch die Zahl gegeben, und in ihr die Vielheit [7]). Der Nous ist sohin ein Anderes von Gott, der erste Gott steht über dem Nous, dieser ist gewissermassen der zweite Gott [8]), der Sohn des ersten Gottes, der *λογος* desselben [9]). —

§. 182.

Suchen wir diese Idee des Nous, wie sie bei Plotin auftritt, des weitern zu entwickeln, so ist der Nous an und für sich Nichts anderes, als die Einheit der Ideen in ihrer Objectivität, also die intelligible Welt [10]). Setzt Plotin ebenso, wie Plato, die allgemeinen Ideen als allgemeine in die Objectivität hinaus, so erscheinen sie ihm in dieser ihrer Objectivität eben als die intelligible Welt im Gegensatz zur Erscheinungswelt, als dem Abbilde der ersteren [11]). Den Mittelpunkt dieser Ideenwelt bildet die allgemeinste Idee, die Idee des Seins, weßhalb Plotin ebenso, wie Plato, den Nous schlechthin das Sein oder die *οὐσια* nennt [12]). Aus dieser Einheit entfalten sich dann aber in organischer Gliederung die übrigen Ideen, so zwar, daß jede Idee das „Dasselbige" mit, und ein „Anderes" von allen übrigen Ideen ist [13]). Das „Dasselbige" in jeder Idee, also das allgemeine Moment, nennt Plotin in aristotelischer Weise auch die (intelligible) Materie, das „Andere" dagegen, d. i. das besondere Moment, nennt er die Form der Idee, daher sein Grundsatz, daß auch im Nous eine, freilich nur intelligible Materie sei, deren Begriff mit dem des Allgemeinen und Unbestimmten zusammenfällt [14]). Die Entfaltung der allgemeinsten Idee in

---

[1]) Enn. 5, l. 1, c. 7, l. 2, c. 11. — Enn. 6, l. 7, c. 37. — [2]) Enn. 6, l. 7, c. 17. — [3]) Enn. 4, l. 8, c. 3. — Enn. 5, l. 4, c. 4. — [4]) Enn. 3, l. 8, c. 8. — Enn. 5, l. 3, c. 10. l. 6, c. 1. 2. — [5]) Enn. 5, l. 1, c. 4. — [6]) Enn. 5, l. 1, c. 5. — [7]) Enn. 6, l. 6, c. 9. 10. — l. 7, c. 39. — [8]) Enn. 5, l. 5, c. 3. — [9]) Enn. 3, l. 8. c. 10. — Enn. 5, l. 1, c. 6. — [10]) Enn. 5, l. 1, c. 7. l. 8, c. 4. — [11]) Enn. 2, l. 9, c. 4. — Enn. 3, l. 2, c. 1. — [12]) Enn. 2, l. 9, c. 6. — Enn. 5, l. 4, c. 2. — [13]) Enn. 6, l. 7, c. 14. 13. — [14]) Enn. 2, l. 4, c. 4. 5. 15. 16.

die besondern Ideen geht jedoch nicht über den Bereich des Allgemeinen hinaus, so weit sie auch fortschreitet; denn nur das Allgemeine ist das wahrhaft Seiende, und gehört sohin allein in die intelligible Welt; das Einzelne hat dem Allgemeinen gegenüber keine Berechtigung und ist daher im Nous nicht zu suchen [1]).

Man sieht leicht, daß Plotin ebenso wie Plato in der objectiven Idee eine ihr immanente Dialectik annimmt, und darum nennt er sie auch mit Plato die objective Wissenschaft [2]), und bezeichnet sie als die göttliche Weisheit [3]), eine offenbare Verkehrung der christlichen Idee. Aber eine dialectische Entwicklung ist nur möglich durch das Denken und im Denken, und darum mußte Plotin dem Nous auch ein immanentes Denken zuschreiben, und zwar so, daß in demselben Denken und Gedachtes schlechterdings zusammenfallen [4]). Hieraus erklärt sich von selbst die weitere schon oben berichtete Lehre Plotins, nach welcher der Nous erst dadurch, daß er sich denkt, einerseits aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit gelangt, und andererseits aus der Einheit in die Vielheit sich entfaltet. Denn nur dadurch, daß er sich denkt und in diesem Sich selbst denken seine eigene dialectische Selbstentwicklung bewerkstelligt, entfaltet er das in sich völlig unbestimmte und unterschiedslose Sein in die Bestimmtheit der übrigen Ideen, und schreitet so aus der in sich ununterschiedenen Einheit zur bestimmten Vielheit fort, ohne doch seine Einheit zu verlieren [5]).

Und so steht der Nous bei Plotin da, nicht bloß als die Einheit der Ideen oder als die intelligible Welt, sondern er ist ebendeßhalb, weil er dieses ist, auch die lebendige, sich selbst denkende Weltvernunft, von der mithin im letzten Grunde auch alle Ordnung und Harmonie in der Erscheinungswelt abhängt, und in welcher demzufolge auch die ganze Idee der Vorsehung aufgeht [6]). Wir erinnern uns, daß auch bei Plato der Nous in dieser Gestalt auftritt, und Plotin unterscheidet sich in dieser Beziehung nur dadurch von jenem, daß er den Nous als zweites Princip ausdrücklich durch die Idee der Emanation mit dem ersten Princip in innere Verbindung bringt. — Allein wenn auch im Nous selbst schon ein innerer Unterschied, und somit eine Vielheit gesetzt ist, so doch noch keine Diremtion dieser Unterschiede; denn er ist in sich selbst ungetheilt, und alle Unterschiede sind daher in ihm untheilbar geeinigt [7]). Er ist reine, untheilbare Entelechie [8]). Die Diremtion geschieht, wie bei Plato, erst in der Erscheinungswelt, so fern

[1]) Enn. 5, l. 9, c. 12. 13. — Enn. 6, l. 4, c. 8. 9. — l. 5, c. 8. l. 6, c. 16. — [2]) Enn. 6, l. 6, c. 6. 7. — [3]) Enn. 3, l. 6, c. 6. — Enn. 4, l. 4, c. 11. 12. — Enn. 5, l. 8, c. 5. 6. — [4]) Enn. 1, l. 8, c. 2. — Enn. 2, l. 9, c. 1. — Enn. 5, l. 1, c. 4. — l. 9, c. 5. 6. — [5]) Enn. 5, l. 3, c. 15. — l. 9, c. 6. — Enn. 6, l. 4, c. 11. — l. 6, c. 3. — l. 9, c. 2. — [6]) Enn. 3, l. 2, c. 1. 2 seqq. — [7]) Enn. 1, l. 8, c. 2. — Enn. 5, l. 7, c. 1. — [8]) Enn. 5, l. 3, c. 5. — l. 9, c. 5. 7.

die Materie die Ideen nur getheilt von einander in irgend einem Grade darzustellen vermag [1]). Aber wir können noch nicht von der Erscheinungswelt sprechen, bevor wir nicht auch die übrigen kosmischen Principien Plotins dargestellt und entwickelt haben. —

Der Nous ist nämlich ebenso, wie das Eine, Princip, und darum erzeugt er ebenso, wie jenes, und dasjenige, was auf dem Wege dieser Zeugung aus ihm emanirt, ist die Seele, das dritte Princip [2]). Die Seele ist der zweite Kreis, der sich um das Centrum des Einen anlegt, sie ist jedoch nicht mehr in unbeweglicher Ruhe, wie der Nous, sondern sie umkreist in stetiger Bewegung den Nous selbst, und in ihm das Eins [3]). Sie ist einfach und untheilbar, und darum allgegenwärtig [4]), sie ist Leben und Energie. Wie im Nous sich das Eins spiegelt, so hinwiederum in der Seele der Nous [5]). Aber eben weil die Seele das Abbild des Nous, der Nous dagegen nur der Organismus des Allgemeinen ist: darum ist auch die Seele, von der wir sprechen, wesentlich allgemeine Seele, und wie das Allgemeine als solches die Besonderheiten, in die es sich entfaltet, gewissermassen zur Ununterschiedenheit aufgelöst, in sich trägt und einschließt, so trägt auch die allgemeine generische Seele, die als das dritte Princip an den Nous sich anschließt, alle besonderen Arten der möglichen Seelen, ungetheilt und ungetrennt von einander in sich [6]). — Daher können diese verschiedenen Arten der Seelen ebenso, wie die Ideen des Nous, nur in der Erscheinungswelt auseinandertreten, und in ihrer Besonderheit und Getrenntheit sich darstellen. — Man sieht leicht, daß hier das Princip des Idealismus vollständig und consequent zur Geltung gebracht ist. Plotin ist also in dieser Beziehung weit über Plato hinausgegangen: denn bei diesem findet sich das Princip des Generisch-Allgemeinen in der Lehre von der Weltseele bei weitem nicht so betont, wie hier. —

§. 183.

Bisher haben wir uns noch in dem Bereiche des Uebersinnlichen bewegt, indem aus den drei bisher entwickelten Principien zunächst die übersinnliche Welt sich bildet. Nun aber müssen wir uns auch der sinnlichen Erscheinungswelt zuwenden, und dasjenige in's Auge fassen, wodurch dieselbe zunächst bedingt ist. Es ist dieses die Materie. Diese Materie nun wird von Plotin characterisirt als das an sich Form-, Qualitäts- und Quantitätslose, und daher schlechterdings Unbestimmte und Unendliche [7]). Sie ist ihm einfach und unkörperlich [8]), und

---

[1]) Enn. 2, l. 6, c. 1. — Enn. 3, l. 2, c. 2. — l. 3, c. 7. — [2]) Enn. 2, l. 1, c. 4. — Enn. 5, l. 1, c. 7. — [3]) Enn. 1, l. 8, c. 2. — Enn. 2, l. 2, c. 1. 2. 3. — Enn. 4, l. 4, c. 16. — [4]) Enn. 2, l. 2, c. 1. — [5]) Enn. 3, l. 5, c. 9. — [6]) Enn. 4, l. 8, c. 3. — Enn. 6, l. 4, c. 4. — [7]) Enn. 1, l. 8, c. 9. — Enn. 2, l. 4, c. 8—16. — [8]) Enn. 3, l. 6, c. 6.

darum auch unsichtbar [1]). Sie ist leidenslos, und eben deshalb auch unveränderlich und unvergänglich [2]). Sie ist die blinde Nothwendigkeit im Gegensatze zur Vernunft [3]). — Sind diese Lehrsätze den platonischen conform, so kommt die plotinische Lehre mit dieser auch darin überein, daß sie die Materie als das wesentlich Böse, und daher als das Princip alles Bösen und alles Uebels bezeichnet [4]). Die Materie ist hienach der reine Widerspruch mit der Idee, sie ist das Nichtseiende gegenüber dem wahrhaft seienden [5]), sie ist die Privation im Gegensatz zur Realität, und da in dem Mangel oder in der Privation des Guten als des Realen das Böse gelegen ist [6]), so ist die Materie das schlechthin Böse, das höchste Uebel, und befleckt Alles, was mit ihr in Berührung kommt, weßhalb sie auch der letzte Grund alles Bösen in demjenigen ist, was sich mit ihr in Berührung findet [7]). Das Böse ist daher eine kosmische Potenz, und als solche ebenso nothwendig, wie die Materie selbst [8]), und da aus der Materie die körperliche Natur sich bildet, so muß natürlicher Weise auch dieser jene wesentliche Eigenschaft der Materie als ebenso wesentlich beigelegt werden [9]). —

Es fragt sich nun, in welchem Verhältnisse die also bestimmte Materie zu den höheren Gliedern der Emanation, also zur übersinnlichen Welt stehe. Bei Plato tritt bekanntlich die Materie Gott als ein gleich ewiges Anderes gegenüber, das mit dessen Wesen in keiner inneren Verbindung steht; und gerade aus dieser Annahme resultirt jene dualistische Form des Idealismus, wie wir sie bei Plato gefunden haben. Dieses von Plato festgehaltene Verhältniß der Materie zu den übersinnlichen kosmischen Principien wird nun aber von Plotin ausdrücklich in Abrede gestellt [10]), und an dessen Stelle wird ein wesentlich anderes gesetzt, in welchem die Materie in die Reihe der Emanationen selbst aufgenommen sich findet. Und gerade dieses ist das wichtigste Moment der Unterscheidung zwischen der platonischen und plotinischen Lehre, sofern in demselben der Fortschritt zu dem Aeußersten in der idealistischen Richtung, wie er im plotinischen Lehrsystem sich verwirklicht, am eklatantesten hervortritt. Hienach ist die Materie dasjenige, worin die Emanation ihr

---

1) Enn. 3, l. 6, c. 7. — 2) Enn. 3, l. 6, c. 10. — 3) Enn. 1, l. 8, c. 7. — Enn. 3, l. 2, c. 2. — 4) Enn. 1, l. 8, c. 3. — Vgl. Enn. 1, l. 6, c. 6. — 5) Enn. 1, l. 8, c. 5. — Enn. 2, l. 5, c. 4. — Enn. 3, l. 6, c. 7. — 6) Enn. 1, l. 8, c. 1. 11. — Enn. 3, l. 2, c. 5. — 7) Enn. 1, l. 8, c. 3. 4. *ἡ ὑλης φυσις οὑτως οὐσα κακη, ὡς και το μηπω ἐν αὐτῃ, μονον δε βλεψαν εἰς αὐτην, ἀναπιμπλαναι κακου ἑαυτης. ἀμοιρος γαρ παντελως οὐσα ἀγαθου, και στερησις τουτου, και ἀκρατος ἐλλειψις ἐξομοιοι ἑαυτῃ παν, ὁτι ἀν αὐτης προσαψηται ὁπωσουν.* — c. 8. — 8) Enn. 1, l. 8, c. 7. — Enn. 3, l. 2, c. 5. — 9) Enn. 1, l. 8, c. 4. *Σωματων δε φυσις, καθοσον μετεχει ὑλης, κακον ἀν, — (οὐ πρωτον) — εἰη .... δευτερον κακον (ἐστιν).* — 10) Enn. 6, l. 1, c. 26. 27.

Ende erreicht, mithin die Gränze der Emanation. Wie ein Erstes, so muß auch ein Letztes in der Reihe der Emanationen sein, und dieses Letzte ist eben die Materie. Sie ist gewissermassen die Hefe, der letzte Niederschlag der Emanationen [1]). — Aber eben weil sie dieses ist, muß sie jener substatiellen Realität, die sie bei Plato noch besitzt, hier verlustig gehen. So weit das Ideale im Fortgange der Emanation sich auch von dem höchsten Urquell entfernen mag: es muß doch immer ein bloß Ideales bleiben; ein Umschlag desselben in die Realität ist auf diesem Standpunkte gar nicht denkbar. Die Materie kann sohin nur gedacht werden als ein todter Geist, als ein Aufhören und Erlöschen des Lichtstromes der Emanation an seiner äußersten Gränze, als die tiefste Depotenzirung des Idealen, wo dieses gleichsam von sich selbst abfällt und in sein Gegentheil umschlägt [2]). Diese Verflüchtigung des Realen der Materie im Idealen ist denn auch schon zur Genüge angedeutet durch jene oben angeführten Bestimmungen, in welchen Plotin den Begriff der Materie feststellt, sofern dieselben sämmtlich darauf ausgehen, die Materie ihrer soliden Substantialität zu entkleiden, und ihre Realität in blos ideellen Momenten aufzulösen. Wir dürfen uns darum auch nicht wundern, wenn Plotin an Ende die Materie nur mehr als den Schatten der höheren Emanationen gelten läßt [3]).

§. 184.

Ist also dieses das Verhältniß, in welchem die Materie zu den höheren kosmischen Principien steht, so fragt es sich nun weiter, auf welche Weise die wirkliche Weltbildung auf der Grundlage dieser kosmischen Principien sich vollziehe. Es ist klar, daß die Seele mit der Materie, weil sie als das letzte Glied der Emanation auch das wesentlich Böse ist, in keiner unmittelbaren Verbindung stehen könne. Es muß daher die Materie noch durch ein anderes Glied mit den höheren Emanationsstufen verbunden sein, und das ist die Natursecle. Wie der Nous, so muß auch die Seele erzeugen [4]), und das, was sie erzeugt, was also auf dem Wege der Emanation aus ihr hervorgeht, das ist die Naturseele, gewissermassen das Bild und der Schatten der höheren Seele [5]). Sie ist das Lebensprincip, welches unmittelbar die ganze Natur durchdringt, und wird daher von Plotin in aristotelisch-stoischer Weise auch als Natur schlechthin bezeichnet, und das *ἐσχατον ψυχης* genannt [6]).

---

[1]) Enn. 1, l. 8, c. 7. *Ἐξ ἀναγκης δε εἶναι, το μετα το πρωτον, ὡστε και το ἐσχατον. τουτο δε ἡ ὑλη, μηδεν ἐτι ἐχουσα αὐτου.* Enn. 2, l. 3, c. 17. Enn. 3, l. 2, c. 2. — [2]) Enn. 6, l. 3, c. 7. — [3]) Enn. 3, l. 6, c. 18. — [4]) Enn. 2, l. 9, c. 3. — [5]) Enn. 4, l. 3, c. 9. — [6]) Enn. 2, l. 3, 9. *Και πας ὁ κοσμος δε, ὁ μεν το ἐκ σωματος και ψυχης τινος δεθεισης σωματι· ὁ δε του παντος ψυχη, ἡ μεν ἐν σωματι, ἐκλαμπουσα δε ἰχνη τη ἐν σωματι.* c. 18. — Enn. 3, l. 8, c. 3. — Enn. 4, l. 4, c. 13. — Vgl. Enn. 3, l. 2, c. 4. — Enn. 2, l. 1, c. 5.

Hatte so Plotin jenes Princip gewonnen, durch welches unmittelbar die Weltbildung vollbracht wird: so beschreibt er dann die wirkliche Weltbildung in folgender Weise: Der Nous theilt der Seele die Ideen (*λογοι*) mit; diese nimmt sie auf, und pflanzt sie in die Naturseele fort, und durch diese wird unmittelbar ihre Darstellung und Offenbarung in und an der Materie vermittelt [1]). Die Idee ist mithin das *εἰδος* oder die Form, die Materie die Unterlage, auf welcher und in welcher jene in die Erscheinung tritt. Letztere ist die Möglichkeit, erstere die Wirklichkeit oder die Entelechie [2]). Diese Ausdrücke könnten uns glauben lassen, daß Plotin das Verhältniß zwischen Materie und Idee in aristotelischer Weise gedacht habe, aber es ist dem nicht so. Es ist ihm vielmehr die Bildung der Materie durch die Idee, wie dem Plato nur ein Theilnehmen jener an dieser [3]), — denn die Materie ist ja leidenslos [4]), — und darum ist Plotin weit entfernt, die Materie durch die Idee durchdringen zu lassen [5]); vielmehr reflectirt sich ihm die Idee blos in der Materie wie in einem Spiegel, und sind daher die erscheinenden Dinge die bloßen Spiegelbilder der Idee [6]), während die Erscheinungswelt als Ganzes gewissermassen nur das Resultat der Selbstanschauung der Idee im Spiegel der Materie ist [7]). Ist dieses der allgemeinste Grundsatz der Plotinischen Weltbildungslehre, so ist ihm im Besondern die Bildung der körperlichen Natur dadurch bedingt, daß die Idee der Körperlichkeit mit der ihr wesentlichen Eigenschaft der Qualität und Quantität in und an der Materie sich offenbart, und in die Erscheinung tritt [8]).

Man sieht leicht, daß sich hier nur die platonischen Lehrsätze wiederholen, und daß der Unterschied zwischen diesen und den platonischen nur darin besteht, daß letztere in noch idealistischerer Färbung auftreten, als jene, was uns im Hin-

---

[1]) Enn. 2, l. 3, c. 18. *Εἰ δη ταυτα ὀρθως εἰρηται, δει την του παντος ψυχην, θεωρειν μεν τα ἀριστα ἀει, ἱεμενην προς την νοητην φυσιν και τον θεον. πληρουμενης δε αὐτης και πεπληρωμενης, οἱον ἀπομεστουμενης αὐτης, το ἐξ αὐτης ἰνδαλμα και το ἐσχατον αὐτης προς το κατω, το ποιουν τουτο εἰναι. ποιητης οὐν ἐσχατος οὑτος, ἐπει δ᾽ αὐ το της ψυχης το πρωτως πληρουμενον παρα νου. ἐπι πασι δε νους δημιουργος, ὁς και τη ψυχη τη μετ᾽ αὐτον διδωσιν, ὡν ἰχνη ἐν τη τριτη.* — c. 17. *δει τοινυν και αὐτην (την ψυχην) παρα του νου ἐχουσαν (εἰδη) διδοναι· νους δη, ψυχη διδωσι τη του παντος, ψυχη δε παρ᾽ αὐτης ἡ μετα νουν, τη μετ᾽ αὐτην ἐλαμπουσα και τυπουσα. ἡ δε, ὡς περιεπει ταχθεισα ἠδηποιει.* — l. 9, c. 2. 3. — Vgl. Enn. 3, l. 2, c. 2. — [2]) Enn. 2, l. 5, c. 2. 5. — [3]) Enn. 3, l. 2, c. 2, — Enn. 6, l. 5, c. 3. — [4]) Enn. 3, l. 6, c. 7. 9. — [5]) Enn. 3, l. 6, c. 11. — [6]) Enn. 1, l. 6, c. 8. — Enn. 3, l. 6, c. 7. 9. 10—13. — *εἰκονες, ἰχνη, σκιαι.* — [7]) Enn. 3, l. 8, c. 4. 6. — [8]) Enn. 2, l. 7, c. 3. — Enn. 3, l. 6, c. 16.

blick auf den wesentlichen Character des ganzen Systems nicht wundern kann. — Das Gleiche gilt nun auch von jenen Lehren, welche Plotin in Bezug auf die Art und den Grad der Selbstdarstellung der Idee an der Materie aufstellt. Die Materie ist nicht im Stande, die Idee in ihrer Einheit in sich abzuspiegeln [1]), nur in ihrer Zersplitterung in die Vielheit vermag diese in ersterer sich darzustellen. Darum ist der Nous, der uns in der Erscheinungswelt sich offenbart, nicht der einheitliche Nous, sondern nur der Logos σπερματικος, ein Ausdruck, der offenbar der stoischen Lehre entnommen ist [2]). Aber auch in dieser ihrer Selbstdiremtion vermag die Idee in der Materie nur in so weit sich zu spiegeln, als diese dessen fähig ist; sie ist jedoch dessen nur in geringem Grade fähig [3]), weil sie an sich der Idee widerstreitet, außerdem auch in der wirklichen körperlichen Natur im beständigen Flusse des Werdens sich befindet [4]), und daher in keinem Augenblicke die Idee rein und ungetrübt zur Erscheinung zu bringen vermag. Die Idee überwindet zwar die Materie bis zu einem gewissen Grade, aber desungeachtet tritt uns in der Erscheinungswelt nur ein im höchsten Grade getrübtes Bild derselben entgegen [5]). —

Aus diesen Bestimmungen geht von selbst hervor, wie die wirkliche Erscheinungswelt, und im Besonderen die körperliche Natur des Nähern aufzufassen sei. Jedes körperliche Wesen bildet sich aus Materie und Form, so jedoch, daß die aus Materie und Form resultirende Einheit zugleich auch mit den Accidentien der Körperlichkeit, wozu besonders Qualität und Quantität gehört, umkleidet ist [6]). — Diese Bestimmung lehnt sich, wie wir bald sehen werden, an die aristotelische Auffassung an, und würde in dem Falle, daß die Materie als etwas Reales gälte, nicht geradezu abzuweisen sein. Aber freilich verwirklicht sich diese letztere Bedingung bei Plotin nicht in dem Maaße, als es nöthig wäre. Denn wir haben schon oben gehört, daß die Materie bei Plotin zu etwas ganz Idealen sublimirt ist, das aller wahren Realität entbehrt, und darum auch nicht die Grundlage für eine wahre Wirklichkeit darbieten kann. Und darum schreitet denn auch Plotin zuletzt zu der Behauptung fort, daß die körperliche Substanz nichts anderes sei, als das Resultat, welches aus dem Zusammengehen der Accidentien, die der körperlichen Natur eigen sind, sich ergibt. Nehme man nämlich von einem körperlichen Dinge alle jene Accidentien hinweg, die ihm als einem körperlichen Dinge eigenthümlich sind, so bleibe zuletzt nichts mehr übrig, was man Körper nennen könnte, und darum müsse gerade in dieses Zusammensein aller jener Accidentien dasjenige gesetzt werden, was wir körperliche Substanz nennen [7]). — Man sieht leicht, daß

[1]) Enn. 3, l. 6, c. 18. — [2]) Enn. 3, l. 8, c. 1. — [3]) Enn. 6, l. 6, c. 18. — [4]) Enn. 1, l. 8, c. 4. — [5]) Enn. 1, l. 6, c. 2. — [6]) Enn. 2, l. 7. c. 3. Enn. 3. l. 6. c. 16. — [7]) Enn. 6, l. 3, c. 8. 10.

hiemit die Realität der Erscheinungswelt gänzlich beseitigt ist; denn nun ist auch die körperliche Natur in eine Summe von rein idealen Bestimmungen aufgelöst, und damit ist jenes Resultat erzielt, welches der Idealismus auf seiner höchsten Entwicklungsstufe anzustreben sucht, nämlich die Vernichtung der empirischen Realität als solcher, und die Sublimation der Erscheinungswelt zu einem Momente in der Selbstentwicklung und Selbstentfaltung des Idealen. —

Nach diesen kosmologischen Grundsätzen ist mithin die Erscheinungswelt ebenso ewig und nothwendig, wie Gott selbst, weil sie nur eine nothwendige Entfaltung seines Wesens ist; ebenso ist sie auch unvergänglich und unsterblich [1]. Sie ist zwar auch zeitlich, weil in ihr eine Bewegung sich findet; aber der Character der Zeitlichkeit beginnt erst mit dem dritten Princip, mit der Seele, sofern erst mit ihr und in ihr die Bewegung ihren Anfang nimmt [2]; im Einen und im Nous ist keine Bewegung, und darum auch keine Zeit. Hatte Plato der Welt einen Anfang zugeschrieben, so war dieses dem Plotin vermöge seiner Emanationslehre nicht mehr möglich, und er mußte sich deshalb in dieser Beziehung nothwendig der aristotelischen Lehre anschließen.

§. 185.

Wenn wir nun nach Vorausschickung dieser allgemeinsten Obersätze des plotinischen Systems auf die Lehre vom Menschen selbst übergehen, wie sie sich in diesem Systeme gestaltet hat und gestalten mußte: so finden wir vor Allem bei Plotin mehrere Beweise für die Unkörperlichkeit der Seele, und für ihre wesentliche Verschiedenheit vom Leibe, die jedoch größtentheils mit denen des Plato zusammenfallen. Der Körper als solcher hat kein eigenes Leben; der Seele dagegen ist das Leben wesentlich; darum kann sie nicht das Resultat des Körpers sein. Weit entfernt, daß die Seele aus dem körperlichen Organismus erst entspränge, wäre vielmehr ohne sie der Körper gar nicht möglich, weil sie die Existenz und das Leben des Körpers bedingt, indem sie der an sich todten Materie das Leben mittheilt. Darum ist die Seele nothwendig früher als der Körper, und weil sie dieses ist, muß sie von ihm auch wesentlich verschieden sein [3]. Ohne Voraussetzung einer den ganzen Körper durchlebenden Seele würden ferner nicht alle Theile desselben in Mitleidenschaft zu einander stehen können [4]. Aus diesem Grunde mußten selbst die Materialisten zugestehen, daß jenes körperliche Element, aus welchem sich die Seele bildet, ein anderes sei, als jene Elemente, aus denen der Körper bestehe [5]. —

---

[1]) Enn. 2, l. 1, c. 4. — l. 9, c. 3. — Enn. 2, l. 9, c. 8. — Enn. 3, l. 2, c. 1. — l. 7, c. 5. — Enn. 5, l. 8, c. 12. — [2]) Enn. 3, l. 7, c. 10. 11. — [3]) Enn. 4, l. 7, c. 2. 3. 9. — [4]) Enn. 4, l. 7, c. 3. — [5]) Enn. 4, l. 7, c. 4—6.

Wäre ferner die Seele körperlich, so wäre kein sinnliches, geschweige denn ein höheres Erkennen mehr möglich. Denn schon das sinnliche Erkennen setzt die Einfachheit und Unkörperlichkeit des erkennenden Princips voraus, weil sonst eine einheitliche Vorstellung des sinnlichen Gegenstandes nicht möglich wäre, abgesehen davon, daß dasjenige, was durch die verschiedenen Sinne erkannt und aufgenommen wird, zuletzt in Einem einheitlichen Princip sich vereinigen muß, weil sonst der Mensch über die Verschiedenheit der Objekte der einzelnen Sinne von einander nicht urtheilen könnte, was doch offenbar in seiner Macht liegt [1]). Was aber noch gar das höhere oder übersinnliche Erkennen betrifft, das sich auf Dinge bezieht, die hoch über der körperlichen Natur stehen, und das selbst ohne den Körper ausgeübt wird: so ist es geradehin undenkbar, daß dieses in einem körperlichen Princip wurzle, weil nach allen Gesetzen der Proportion Körperliches nur wiederum Körperliches, und zwar bloß durch Körperliches zu erkennen vermöchte [2]). Wenn endlich die Seele eine Affection des Leibes gerade an jenem Punkte des letztern fühlt, wo die Affection selbst hervorgebracht ist: so muß offenbar die Seele ganz in jedem Theile des Körpers sein, was nicht der Fall sein könnte, wenn sie körperlich wäre [3]). — Das also sind die Grundgedanken der von Plotin für die Unkörperlichkeit der Seelen geführten Beweise. Wir können auf die weitläufige Ausführung derselben, wie wir dieselbe bei Plotin vorfinden, nicht näher eingehen, und es ist dieses hier auch um so weniger nothwendig, als wir diese Beweise, wie gesagt, großentheils schon bei Plato des Nähern kennen gelernt haben.

Ist somit die Seele nach Plotin ein einfaches und unkörperliches Wesen, und nennt er sie demzufolge *χωριστον εἰδος* im Gegensatz zu den von der Materie untrennbaren Formen [4]): so geht aus allen bisher entwickelten Obersätzen der plotinischen Lehre von selbst hervor, daß dieselbe, was ihren Ursprung betrifft, nur auf dem Wege der Emanation entstanden sein könne. Die Seelen emaniren nach Plotin aus der höheren Weltseele [5]), zwar nicht so, als würde diese theilbar sein und demzufolge in den einzelnen Seelen sich in ihre Theile zerspalten, vielmehr bleibt jene Seele ungeachtet aller Emanationen in sich unberührt und unverändert [6]), — sondern vielmehr in der Weise, wie die Species und Individuen aus dem Genus hervorgehen [7]).

Wir haben schon oben gesagt, daß nach Plotin die höhere Weltseele eine in sich allgemeine, generische Seele ist, die in sich alle Seelenarten und Seelen-Individuen zur Ununterschiedenheit aufgelöst, einschließt, aber wie der Nous

---

[1]) Enn. 4, l. 7, c. 6. — [2]) Enn. 4, l. 7, c. 8. — [3]) Enn. 4, l. 7, c. 5. 7. — [4]) Enn. 1, l. 1, c. 4. — [5]) Enn. 2, l. 9, c. 8. — Enn. 3, l. 9, c. 2. — [6]) Enn. 2, l. 9, c. 2. — [7]) Enn. 3, l. 5, c. 4. *Ἑκαστη (ψυχη) προς την ὁλην (ψυχην) ἐχει, οὐκ ἀποτετμημενη, ἐμπεριεχομενη δε, ὡς εἰναι πασαι μιαν.* — Enn. 4, l. 3, c. 5. — l. 9, c. 4. 5.

aus der generischen Einheit in die specifische Vielheit, so muß auch die Seele aus der Allgemeinheit in die Besonderheit nothwendig sich entfalten, und gerade diese Selbstentfaltung bildet das Wesen jener Emanation, von welcher hier die Rede ist [1]). Dadurch entstehen zuerst die höheren Götter- und Dämonenseelen, dann aber auch die Menschenseelen [2]).

Allein man sieht leicht, daß Plotin auf diesem Wege zu keiner eigentlichen Individualität gelangen kann; denn die dialektische Selbstentfaltung des Allgemeinen kann über den Bereich des Allgemeinen nicht hinausgehen, so weit sie auch fortgeht. Der dialektische Gedanke ist und bleibt immer allgemein, mag auch diese seine Allgemeinheit noch so sehr reducirt sein. Um also zu einer Individualität zu gelangen, mußte Plotin nothwendig ein außer der Seele liegendes Theilungs- und Individuationsprincip zu Hülfe nehmen. Dieses geschah denn auch, und er fand dieses Princip in der Materie, sofern nach seiner Lehre die Seele nur durch Vereinigung mit der Materie individuell wird und in die Vielheit der einzelnen Seelen sich theilt [3]). Aber natürlicherweise mußte sich hier sogleich die Frage aufdrängen, welches denn der Grund dieser Vereinigung der Seele mit der Materie sei. Diese Frage mußte um so schwieriger zu beantworten sein, als nach der plotinischen Lehre die Seele in gar keiner unmittelbaren Verbindung mit der Materie steht, weil diese als das unterste Glied der Emanation weit absteht von den höheren Gliedern dieser Kette. Plotin mußte daher wie Plato zur Theorie des Abfalls seine Zuflucht nehmen. Indem die Seele eine gewisse Hinneigung zur Materie in sich trägt, diese Hinneigung aber schon an sich eine Befleckung ist, weil eben die Materie als das wesentlich Böse dasteht, entsinkt sie in Folge dessen dem Bereiche der höheren Seele und sinkt in den Bereich der Materie herab [4]), — womit sie unmittelbar aus der Allgemeinheit in die Individualität übergeht [5]). — Man sieht leicht, daß auch mit dieser Theorie des

---

[1]) Enn. 4, l. 8, c. 3. *Οὐ γαρ εἱς νους μονος, ἀλλ᾽ εἱς και πολλοι. πολλας ἐδει και ψυχας, και μιαν εἰναι. και ἐκ της μιας, τας πολλας διαφορους, ὡσπερ ἐκ γενους ἑνος εἰδη τα μεν ἀμεινω, τα δε χειρω.... κ. τ. λ.* — [2]) Enn. 5, l. 8, c. 9. — [3]) Enn. 4, l. 8, c. 4. — l. 9, c. 5. *ἡ δε ὑλη ἐμερισε, και παντα ἑν.* — [4]) Enn. 2, l. 3, c. 10. *Και ψυχη μεν, και πριν ἐλθειν εἰς γενεσιν, δοτεον ἡκειν τῃ φερουσῃ παρ᾽ αὐτης· οὐ γαρ ἀν ἐλθοι εἰς σωμα, μη μεγα τι παθητικον ἐχουσα.* — l. 9. c. 2. — Enn. 6, l. 4, c. 14. — [5]) Enn. 6, l. 4, c. 14. *ἡ δε προ του ταυτην γενεσιν γενεσθαι, ἠμεν ἐκει ἀνθρωποι ἀλλοι ὀντες, και τινες και θεοι. ψυχαι καθαραι, και νους συνημμενος τῃ ἁπασῃ οὐσιᾳ. μερη ὀντες του νοητου οὐκ ἀφορισμενα, οὐδε ἀποτετμημενα, ἀλλ᾽ ὀντες του ὁλου, οὐδε γαρ οὐδε νυν ἀποτετμημεθα. — Ἀλλα γαρ νυν ἐκεινῳ τῳ ἀνθρωπῳ προσεληλυθεν ἀνθρωπος ἀλλος εἰναι θελων, και εὑρων ἡμας, ἠμεν γαρ του παντος οὐκ ἐξω, περιεθηκεν ἑαυτον ἡμιν, και προσεθηκεν ἑαυτον ἐκεινῳ τῳ*

Abfalls für die Lösung des genannten Problemes wenig gewonnen ist; denn wenn die Seele wesentlich außer aller Berührung mit der Materie steht, wie ist es dann möglich, daß dennoch Etwas, was in ihr enthalten ist, eine Hinneigung zur Materie haben könne. Doch das ist nur Einer der vielen Punkte, in welchen das System Plotins als in sich zusammenhangslos und widersprechend sich darstellt. —

§. 186.

Was nun die Art und Weise der Verbindung der also individuirten Seele mit dem Körper betrifft, so sagt Plotin, daß die Seele nur theilweise mit dem Körper vereinigt, theilweise jedoch auch von demselben frei sei [1]. Was aber das andere Glied dieser Einigung betrifft, nämlich den Körper, so theilt Plotin diesem ausdrücklich eine eigene Seele zu, verschieden von der vernünftigen Seele [2]. Jedoch so bestimmt er diesen Gedanken ausspricht, so unbestimmt läßt er es auf der andern Seite, welches der Ursprung dieser andern Seele sei. Bisweilen läßt er diese Seele als die Wirkung der vernünftigen Seele in ihrer Vereinigung mit dem Leibe gelten, wornach etwa jene aus dieser in ähnlicher Weise resultirte, wie die Naturseele aus der höheren Weltseele, und in dieser Beziehung nennt er sie das Bild oder Idol der vernünftigen Seele, und schreibt ihr selbst nach dem Tode des Leibes ein selbstständiges, wenn auch nur schattenhaftes Leben im Hades zu [3]. Anderwärts hat es dann aber wieder den Anschein, als betrachtete er sie als eine der verschiedenen Erscheinungsformen der Naturseele, wie etwa diese in den Pflanzen oder Thieren hervortritt [4]. Stimmt es mit der erstern Anschauungsweise überein, wenn er sagt, daß die Seele selbst den Körper bilde und belebe [5], so muß man an die letztere Annahme denken, wenn Plotin behauptet, daß die unvernünftige Seele auf dem Wege der Generation entstehe, und mit der vernünftigen äußerlich sich verbinde [6]. Wie dem auch immer sei: so viel ist gewiß, daß er einen realen Unterschied zwischen beiden Seelen

---

ἀνθρωπῳ, τῳ, ὁς ἠν ἑκαστος ἡμων τοτε ..... c. 16. *Κακον δε εἰναι την τοιαυτην κοινωνιαν, και ἀγαθον την ἀπαλλαγην. διατι; ὁτι κἀν μη τουδε ἠν, ἀλλ' οὐν ψυχη τουδε λεγομενη ὁπωσουν μερικη πως ἐκ του παντος γινεται* ..... *κ. τ. λ.*

[1]) Enn. 2, l. 9, c. 2. — Enn. 4, l. 7, c. 13. — l. 8, c. 8. — Enn. 6, l. 9, c. 8. — [2]) Enn. 2, l. 3, c. 9. — [3]) Enn. 1, l. 1, c. 12. — Enn. 4, l. 3, c. 28. — [4]) Enn. 4, l. 4, c. 27. 43. — [5]) Enn. 1, l. 1, c. 7. — Enn. 4, l. 3, c. 7. 20. — [6]) Enn. 1, l. 1, c. 12. *Και γαρ ἐν τη γενεσει, ἡ προςθεσει, ἡ ὁλως ἡ γενεσις του ἀλλου ψυχης εἰδους. το δε πως ἡ γενεσις, εἰρηται. ὁτι καταβαινουσης, ἀλλου του ἀπ' αὐτης γινομενου, του καταβαινοντος ἐν τη νευσει.* — Vgl. Enn. 6, l. 4, c. 14.

annimmt, was auch daraus hervorgeht, daß er die eine Seele die vorzüglichere, die andere dagegen die schlechtere nennt [1]).

Daraus geht hervor, daß auch bei Plotin von einer wahren inneren Einheit zwichen den beiden Bestandtheilen des menschlichen Wesens, woraus dieses letztere als eine in sich einheitliche Natur resultiren könnte, nicht die Rede sein kann. Wenn er es auch nicht in Abrede stellt, daß die Seele das *εἰδος* (*χωριστον*) des Leibes genannt werden könne, so fügt er doch hinzu, es sei besser, den Körper blos als ein Werkzeug zu denken, das der Seele beigegeben ist, um ihr zur Vermittlung ihrer Thätigkeit zu dienen [2]). Die Seele ist daher mit dem Leibe nicht innerlich verbunden, ihre Inexistenz im Leibe ist gewissermassen nur ein „bei ihm", nicht ein „in ihm" sein. Der Körper ist zu ihr herangetreten, und hat sich ihr äußerlich hinzugefügt, als etwas ihr selbst Accidenteles, zu dem sie vermöge ihrer Natur nicht hingeordnet ist [3]). Man sollte deshalb eigentlich gar nicht sagen, daß die Seele im Körper sei; man sollte vielmehr das Verhältniß umkehren, und den Körper in und an der Seele sein lassen [4]). Der wahre und eigentliche Mensch ist hienach nicht dieses aus Leib und Seele zusammengesetzte Wesen [5]); sondern nur dasjenige, was unter der äußern Hülle verborgen liegt, also die Seele; der Leib verhält sich zum Menschen nur als Etwas ihm äußerlich Beigegebenes, und kann nicht als bestimmendes Moment in dessen Begriff aufgenommen werden [6]). Das gleiche Verhältniß findet demzufolge auch statt zwischen denjenigen Funktionen und Thätigkeiten des Menschen, welche nur mittels des Körpers bewerkstelligt werden können, und denjenigen, die die Seele für sich allein vollzieht. Nur die letztern gehören eigentlich dem Menschen an, die erstern dagegen sind nur die Folge seiner Verbindung mit dem Leibe, und verhalten sich demnach zu ihm selbst als etwas Accidenteles.

§. 187.

Was nun zuerst das Eine der beiden wesentlichen Vermögen des wahren Menschen — der Seele — betrifft, nämlich die Vernunft, so mußte dem Plotin ebenso, wie dem Plato, die Schwierigkeit sich erheben, wie denn die menschliche Vernunft mit dem ihr eigenthümlichen Objecte, nämlich mit der

---

[1]) Enn. 4, l. 3, c. 32. — [2]) Enn. 1, l. 1, c. 4. — [3]) Enn. 6, l. 4, c. 12. — [4]) Enn. 4, l. 3, c. 20. 22. — [5]) Enn. 1, l. 4, c. 14. — [6]) Enn. 1, l. 1, c. 10. *Διττον οὐν το ἡμεις, ἡ συναριθμουμενον του θηριου, ἡ το ὑπερ τουτο ἠδη. θηριον δε ζωωθεν το σωμα. ὁ δε ἀληθης ἀνθρωπος ἀλλος, ὁ καθαρος τουτων, τας ἀρετας ἐχων τας ἐν τῃ νοησει, αἱ δη ἐν αὐτῃ τῃ χωριζομενῃ ψυχῃ ἱδρυνται.* Enn. 4. l. 4. c. 18. *Οὐτε γαρ τουτο* (*σωμα*) *ἐσμεν ἡμεις, οὐτε καθαροι τουτου ἡμεις, ἀλλα ἐξηρτηται και ἐγκρεμαται ἡμων· ἡμεις δε κατα το κυριον, ἡμων δε ἀλλως ὁμοιος τουτο.* l. 7, c. 1. — Enn. 3, l. 2, c. 15. — Vgl. Enn. 1, l. 1, c. 3. 4. — l. 4, c. 14.

Idee in Verbindung stehe, da doch die Seele, so ferne sie mit dem Leibe vereinigt ist, in der Erscheinungswelt sich befindet, die Idee aber über dieser erhaben, im Bereiche der übersinnlichen Emanationen zu suchen ist. Hatte Plato durch die Theorie der Wiedererinnerung dieses Problem zu lösen gesucht, so war dagegen dem Plotin die Beseitigung dieser Schwierigkeit erleichtert durch die von ihm aufgenommene Idee der Emanation. Wenn nämlich die Weltseele aus dem Nous emanirt, so trennt sie sich in dieser Emanation nicht von ihm ab, sondern bleibt mit ihm ebenso innerlich verbunden, wie dieser mit dem Ureinen. Der Nous ist also in der Seele, und zwar ist er gleichsam der Mittelpunkt derselben, um den sie sich bewegt. Sie schaut ihn somit in sich, und ist dadurch vernünftig. Oder vielmehr der Nous schaut sich in ihr und durch sie, wie in einem Spiegel selbst an, und macht so die Seele zur vernünftigen Seele. — Was nun aber im Allgemeinen gilt, das muß auch im Besonderen sich bewahrheiten. Die einzelnen Seelen sind nur die Emanationen der Einen Gattungsseele, sie sind gewissermassen nur diese selbst nach Einer der Besonderheiten, in denen sie sich entfaltet, weshalb sie alle zusammen in letzter Instanz nur Eine Seele sind [1]). Ist daher der allgemeinen Seele der göttliche Nous immanent, so muß derselbe ebenso auch den einzelnen Seelen unmittelbar innewohnen, und zwar nicht theilweise, sondern in seiner vollen Ganzheit [2]). Auch diese können daher nur dadurch vernünftig sein, daß der göttliche *νους* in ihnen leuchtet [3]) und den Mittelpunkt bildet, um den sie sich bewegen, und in welchem sie leben [4]). Ohne diesen *νους* wären sie nicht das, was sie sind, nur durch diesen sind sie in jenes Sein eingesetzt, das ihnen mit Ausschluß aller übrigen Wesen eigenthümlich ist. — Aber eben weil auch der *νους* in seiner Emanation aus dem Einen von diesem sich nicht lostrennt, sondern mit ihm geeinigt bleibt, besitzt die einzelne Seele im Nous zugleich auch das Ureine [5]). Wie daher in der Objektivität drei höchste Principien gegeben sind, das Eine, der *νους*, und die Seele, und aus ihnen alles übrige nothwendig erfolgt: so wiederholt sich das gleiche Verhältniß im Kleinen auch im Menschen. Der Mittelpunkt seines höheren Wesens ist das Eine, dieses breitet den *νους* um sich aus, und um ihn bewegt sich dann die Seele selbst [6]). So ist die Seele nach der einen Seite hin in die körperliche Natur eingesenkt, und lebt in sofern in der sinnlichen Welt; nach der anderen Seite dagegen ist sie von der körperlichen Natur abgewendet, und steht mit den höhern Regionen der übersinnlichen Emanationen in unmittelbarer Lebensverbindung [7]). — Man kann in dieser Theorie einer innern immanenten Verbindung des Nous, und in ihm

---

[1]) Enn. 6, l. 5, c. 9. — [2]) Enn. 1, l. 1, c. 8. — Enn. 6, l. 5, c. 10. — [3]) Enn. 2, l. 9, c. 1. — Enn. 5, l. 3, c. 8. — Enn. 1, l. 4, c. 9. 10. — [4]) Enn. 5, l. 3, c. 3. — Enn. 6, l. 9, c. 5. — [5]) Enn. 1, l. 1, c. 8. — [6]) Enn. 5, l. 1, c. 10. 11. — [7]) Enn. 4, l. 8, c. 8. — Enn. 3. l. 4, c. 3.

des göttlichen Princips mit der Seele den Einfluß der aristotelischen Lehre nicht verkennen. —

Hienach bestimmt sich denn auch die Erkenntnißlehre des Plotin. Von der sinnlichen Erfahrung erwartet Plotin ebenso wenig, wie Plato, und aus den nämlichen Gründen, kein Heil für die höhere Erkenntniß. Das sinnliche Erkennen ist ihm nur ein Träumen der Seele [1]). Daher muß der Geist, um zu sich selbst zu erwachen, und zur Erkenntniß der Ideen zu gelangen, von der sinnlichen Erfahrung sich zurückziehen, und in sich selbst sich versenken, um, abgelöst von der Sinnlichkeit, in sich selbst auf dialektischem Wege zum Bewußtsein der Ideen zu gelangen, die, als der Inhalt des Nous, in ihm a priori schon gelegen sind. So ist das ideale Erkennen nicht ein Hereinnehmen des Objektes in den Geist, sondern vielmehr ein Herausentwickeln der im Nous enthaltenen Ideen aus sich selbst von Seite des Geistes, ein Prozeß, in welchem der Geist gewissermaßen selbst der Wirklichkeit nach zu dem wird, was er erkennt, während er dieses vorher schon der Möglichkeit nach gewesen war [2]). Eigentlich aber schaut auf dieser Stufe des Erkennens der Nous nur sich selbst in der menschlichen Seele an [3]), weshalb hier mit dem Erkennen sich zugleich auch das Bewußtsein der Identität des Erkennens mit dem Erkannten verbindet. — Jedoch das ist noch nicht die höchste Stufe des menschlichen Erkennens. Sofern im Nous auch das Eine ist, vermag der Geist vom Schauen des Nous auch zur unmittelbaren Erschauung des Einen überzugehen, und das ist dann die höchste Stufe seines Erkennens [4]). Freilich ist dieses nur möglich dadurch, daß das Eine in seinem Innern ein außerordentliches Licht verbreitet, und dadurch selbst das Auge der höchsten Schauung in ihm eröffnet. Dieses Licht kann der Geist nicht selbst herbeiziehen, es muß plötzlich in ihm aufgehen, und ihm so selbst die höchste Region seines Erkennens erschließen [5]). Ist aber dem Geiste dieses Licht aufgegangen, dann verschwindet in ihm nicht bloß die sinnliche Erkenntniß und das individuelle Selbstbewußtsein, sondern es verflüchtigt sich auch die ideale Erkenntniß des Nous; alle diese niedern Stufen der Erkenntniß lösen sich in jener Schauung auf; der Mensch befindet sich im Zustande der Extase [6]). — Und so ist in

---

[1]) Enn. 3, l. 6, c. 6. — [2]) Enn. 4, l. 6, c. 3. *Γινωσκει γαρ (ἡ ψυχη) τῳ ἀνταπως εἶναι. γινωσκει γαρ οὐ τῳ ἐνιζανειν αὐτα, ἀλλα τῳ πως ἐχειν αὐτα, και ὁρᾳν αὐτα. και εἶναι αὐτα ἀμυδροτερον. και γινεσθαι ἐκ του ἀνυδρου, τῳ οἱον ἐγειρεσθαι ἐνεργεστερα, και ἐκ δυναμεως εἰς ἐνεργειαν ἰεναι.* — Enn. 6, l. 5, c. 7. — [3]) Enn. 5, l. 3, c. 4. — [4]) Enn. 5, l. 5, c. 7. 8. — l. 9, c. 2. 3, — [5]) Enn. 5, l. 3. c. 17. — [6]) Enn. 6, l. 7, c. 34. *Και οὐτε σωματος ἐτι αἰςθανεται (ψυχη), ὁτι ἐστιν ἐν αὐτῳ, οὐτε ἑαυτην ἀλλ᾽ ὁτι λεγει, οὐκ ἀνθρωπον, οὐ ζωον, οὐκ ὀν, οὐδε παν....* c. 35. *ἡ δε ψυχη οἱον συγχεασα και ἀφανισασα μενοντα τον αὐτῃ νουν, μαλλον δε αὐτης ὁ νους ὁρᾳ πρωτος.* — c. 36. — l. 9, c. 7.

diesem „Sich hineinschwindeln in das Absolute“ in der Lehre Plotins außer dem Idealismus auch der Mysticismus bis zum äußersten Extrem hinausgetrieben. —

§. 188.

Wenn wir hienach auf die Lehre Plotins von dem andern Vermögen der höhern Seele, nämlich von dem Willen, im Besonderen also von der Freiheit des Menschen, übergehen, so tritt uns in dieser Beziehung wiederum jene schwankende Unbestimmtheit gegenüber, wie wir sie schon in andern Punkten seines Systems kennen gelernt haben. Plotin ist zwar weit entfernt, dem Menschen die Freiheit abzusprechen; vielmehr sucht er sie ihm überall entschieden zu vindiciren, und hält es als unantastbaren Grundsatz fest, daß jeder seine guten und schlimmen Handlungen vollständig in seiner Gewalt habe, und daß sie auch Niemanden als ihm allein angehören [1]). Allein abgesehen davon, daß er folgerichtig die Freiheit nicht dem Menschen als solchem, sondern ausschließlich nur der Seele beilegt [2]), wird der Begriff und die Bedeutung derselben durch die Art und Weise, wie Plotin das Verhältniß zwischen Leib und Seele auffaßt, bedeutend modificirt. Ist dem Plotin schon das Herabsinken der Seele in den Körper ein zwischen Freiheit und Nothwendigkeit schwankender Akt, so daß er ihn weder als frei noch als nothwendig bezeichnen will [3]), so ist die Seele auch durch ihre Verbindung mit dem Körper selbst in ihrer Freiheit vielfach beeinträchtigt. Die Seele ist um so freier, je freier sie vom Körper und von seinen Einflüssen ist, und sie besitzt die volle Freiheit, wenn sie des Körpers ganz und gar entledigt ist, weil sie dann über der Region der sinnlichen Welt steht. In dem Augenblicke aber, wo sie sich mit dem Körper verbindet, wird auch diese ihre Freiheit schon verringert, weil sie nun zugleich mit allen übrigen Dingen auch den Gesetzen der Weltordnung unterliegt. Außerdem beginnt nun auch die leibliche Natur mit ihren Neigungen, Trieben und Bedürfnissen ihren Einfluß auf sie auszuüben, und indem so die Seele zu demjenigen hingezogen wird, was die sinnliche Natur will und verlangt, wird ihre freie Bewegung gehemmt, und so ihre Freiheit gemindert, und zwar in um so höherem Grade, je mehr die Macht der Leiblichkeit herrschend wird [4]). Darum ist eigentlich die Seele

---

[1]) Enn. 3, l. 1, c. 4. *Ἀλλα γαρ δει και ἑκαστον, ἑκαστον εἶναι, και πραξεις ἡμετερας, και διανοιας ὑπαρχειν, και τας ἑκαστου καλας τε και αἰσχρας πραξεις, παρ᾽ ἑαυτου ἑκαστον.* — l. 2, c. 10. — Enn. 6, l. 8, c. 1. — [2]) Enn. 6, l. 8, c. 6. — [3]) Enn. 4, l. 3, c. 13. — l. 8, c. 5. — [4]) Enn. 3, l. 1, c. 8. *Ἀνευ μεν οὖν σωματος (ψυχη) οὖσα κυριωτατη τε αὑτης και ἐλευθερα, και κοσμικης αἰτιας ἔξο· ἐνεχθεισα δε εἰς σωμα, οὐκ ἐτι παντα κυρια, ὡς ἀν μεθ᾽ ἑτερων ταχθεισα.* — c. 9. *Ὁταν μεν οὖν*

in ihrer Verbindung mit dem Leibe nur in Bezug auf jene Thätigkeiten frei, welche ihr ausschließlich angehören, und an denen der Körper nicht Theil nimmt [1]); alle andern fallen in so fern der Nothwendigkeit anheim, als sie in Bezug auf dieselben mehr passiv als aktiv sich verhält. Je mehr sich also die Seele in dem Streben nach höherer Erkenntniß wieder vom Leibe befreit, um so mehr wächst auch, wie bereits erwähnt, ihre Freiheit, bis sie endlich in der Schauung des Einen ihre höchste Höhe erreicht [2]). —

§. 189.

Die bisher entwickelten Grundsätze vermitteln uns nun den Uebergang zur Lehre Plotins vom sittlich Guten und Bösen. Wir haben gehört, daß nach ihm die Materie das schlechthin Böse sei, und daß sie deshalb Alles beflecke, was mit ihr in Berührung kommt. Sie ist das erste Böse, und darum kann auch alles andere Böse, das in der Welt sich vorfindet, seinen letzten Grund nur in ihr haben, weshalb es im Verhältniß zu seinem Grunde nur als ein secundäres Böses sich charakterisirt [3]). — Daraus folgt, daß das gleiche Verhältniß auch in Bezug auf das sittlich Gute und Böse obwalten müsse [4]). Das Herabsinken der Seele in die Materie ist die erste böse That derselben [5]), und nachdem sie in Folge dessen in Verbindung mit dem Körper getreten, hat diese ihre Verbindung mit dem letztern schon an und für sich den Charakter des Bösen; die Seele, sofern sie in den Körper versenkt ist, ist eben dadurch auch schon im Bösen, und wird durch den Körper wie durch eine Mistjauche besudelt [6]). Darum kann denn auch das Böse in den mensch-

---

ἀλλοιωθεισα παρα των ἐξω ψυχη, πραττη τι και ὁρμᾳ, οἱον τυφλῃ τῃ φορᾳ χρωμενη, οὐχι ἑκουσιον την πραξιν, οὐδε την διαθεσιν λεκτεον. και ὁταν αὐτη παρ' αὐτης χειρων οὐσα περιττον οὐκ ὀρθαις πανταχου, οὐδε ἡγεμονουσαις ταις ὁρμαις ᾐ χρωμενη ..... ἠ ἡττον, ἐκ βιας ἐπιθυμιων, αἱ προσελθουσαι ἀγουσι και ἑλκουσι. και οὐκ ἐτι ἐργαι ἐωσιν εἰναι, ἀλλα παθηματα παρ' ἡμων ..... c. 10. *ὡστε του μεν μη φρονειν, ἀλλ' αἰτια εἰναι. και ταυτα ἰσως ὀρθον καθ' εἱμαρμενην λεγειν πραττειν, οἱς γε και δοκει ἐξωθεν την εἱμαρμενην αἰτιον εἰναι.*

[1]) Enn. 3, l. 1, c. 9. *Λογον δε ὁταν ἡγεμονα καθαρον και ἀπαθη τον οἰκειον ἐχουσα ὁρμᾳ, ταυτην μονον την ὁρμην φατεον εἰναι ἐφ' ἡμιν και ἑκουσιον, και τουτο εἰναι το ἡμετερον ἐργον, ὁ μη ἀλλωθεν ἠλθεν, ἀλλ' ἐνδοθεν ἀπο καθαρας της ψυχης, ἀπ' ἀρχης πρωτης ἡγουμενης και κυριας, ἀλλ' οὐ πλανην ἐξ ἀγνοιας παθουσης.* — Vgl. c. 10. — [2]) Enn. 6, l. 8, c. 15. — [3]) Enn. 1, l. 8, c. 8. — [4]) Enn. 1, l. 8, c. 14. 15. — [5]) Enn. 4, l. 8, c. 5. — [6]) Enn. 1, l. 6, c. 5. *Αἰσχραν δε ψυχην λεγοντες μιξει και κρασει και νευσει τῃ προς σωμα και ὑλην, ὀρθως ἀν λεγοιμεν.* — Enn. 1, l. 7, c. 3. *ἠ λεκτεον, αὐτην μεν την ἐν σωματι ζωην κακον παρ' αὐτης.* — l. 8, c. 13.

lichen Handlungen seinen tiefsten Grund nur in der körperlichen Natur des Menschen haben, sofern diese die Ursache der Unwissenheit und Begierlichkeit ist [1]), und so die Seele zum Bösen hinzieht, wenn die letztere die Zügel der Herrschaft fahren läßt, und den sinnlichen Neigungen sich hingibt [2]). — Aber das ist nur die eine Seite der Lehre Plotins vom Bösen. Wir haben früher gehört, daß die Seele nur durch ihre Verbindung mit der Materie individuell wird. Daraus folgt, daß, wie die Verbindung der Seele mit der Materie, so auch deren Individualität Etwas nicht sein sollendes, also etwas Böses ist [3]), und daß darum die Seele schon in ihrem Ursprunge mit dem Bösen behaftet ist. Daher müssen auch jene Handlungen der Seele, wodurch sie ihre Individualität gegenüber dem Allgemeinen geltend zu machen sucht, den Charakter des Bösen in sich tragen, und kann somit das Wesen des Bösen auch in diesem Sinne begrifflich bestimmt werden. Allein weil der Leib das Princip der Individualität der Seele ist, so werden jene Handlungen, durch welche sie ihre Individualität zur Geltung zu bringen sucht, eben gerade diejenigen sein, in welchen der Mensch dem Zuge der körperlichen Natur gemäß handelt, so daß also die beiden Seiten der Lehre Plotins vom Bösen zuletzt dennoch wiederum auf Eins hinauslaufen. — Das Böse ist nun zwar allgemein das nicht sein sollende; aber doch hat es auch wiederum sein Gutes. Es macht die Seele wachsam, treibt sie an, unermüdlich darüber nachzudenken, wie sie aus dem Abgrund des Bösen sich befreien könne, und läßt ihr außerdem durch seinen Gegensatz die Schönheit des Guten und der Tugend in weit glänzenderem Lichte erscheinen, als dieses sonst der Fall wäre [4]). So hat auch das Böse seinen Zweck und seine Bedeutung im Haushalte der allgemeinen Weltordnung, und geht für den Zweck des Ganzen nicht verloren, wenn es auch a priori für diesen Zweck nicht da ist, sondern erst a posteriori von Gott zu demselben hingeordnet wird. —

Aus dieser Bestimmung des Wesens des Bösen ergibt sich nun von selbst auch der Begriff des Sittlich-Guten. Gut werden vorerst jene Handlungen sein, welche darauf abzielen, die Individualität zu verläugnen, und sie der Allgemeinheit zum Opfer zu bringen [5]). Aber dieses geschieht offenbar nur dann, wenn die Seele nicht in der Dienstbarkeit des Leibes ist, sondern wenn sie über diesen sich erhebt, und rein für sich handelt. Solche Handlungen also sind allein gut, in welchen die Seele nach der höheren Seite ihres Seins, nach welcher sie mit dem Uebersinnlichen zusammenhängt, thätig ist, nicht aber

---

[1]) Enn. 4, l. 8, c. 2. — [2]) Enn. 1, l. 1, c. 9. *Πραττεται μεν τα κακα, ἡττωενων ἡμων ὑπο του χειρονος.* — Enn. 1, l. 2, c. 3. *Κακη μεν ἐστιν ἡ ψυχη συμπεφυρμενη τῳ σωματι, και ὁμοπαθης γινομενη αὐτῳ, και παντα συνδοξαζουσα.* — [3]) Enn. 6, l. 6, c. 1. — [4]) Enn. 3, l. 2, c. 5. — [5]) Enn. 6, l. 5, c. 12.

dem leiblichen Elemente, das dem Guten feindlich ist, sich unterwirft [6]). Auf dieser Linie liegt dann auch die Tugend, deren Wesen somit darin besteht, daß die Seele unabhängig vom Leibe, nach den wesentlichen Gesetzen und Beziehungen ihrer eigenen Natur wirksam ist; und da dieses vorzugsweise in vierfacher Weise geschehen kann, so sind vier Haupttugenden auszuscheiden: Weisheit, Mäßigkeit, Starkmut und Gerechtigkeit [1]). Sie sind zunächst bloß bürgerliche Tugenden [2]), dürfen aber auf dieser Stufe nicht stehen bleiben, sondern müssen sich zur Stufe reinigender Tugenden erheben. Denn jede Tugend ist, wenn sie das wirklich sein soll, was ihr Name sagt, wesentlich reinigend [3]); das heißt: jede Tugend hat wesentlich den Zweck, die Seele von dem Körper zu befreien, und sie zu demjenigen emporzuheben, womit sie ursprünglich verwandt ist. Die Tugend ist somit ihrem Wesen nach ein constantes Wegstreben der Seele vom Körper, eine Befreiung der erstern von dem letztern, und in Bezug auf den Körper selbst eine Erschwächung und Ertödtung desselben, seiner sinnlichen Neigungen und Begierden [4]). Sie hat als solche ihren Sitz in der Seele; denn vom *νους* kann die Tugend nicht prädicirt werden, wiewohl ihr Musterbild in demselben gelegen ist [5]). Durch sie werden wir Gott ähnlich in dem nämlichen Grade, als wir uns von der Aehnlichkeit mit dem Irdischen entfernen [6]). —

§. 190.

Dieser Begriff der Tugend führt uns nun von selbst auf die Bestimmung des höchsten Gutes und der höchsten Endbestimmung des Menschen. Wir haben gehört, daß das Gute, eben weil es das Gute ist, aus sich ein anderes

---

[1]) Enn. 1, l 2, c. 3. *Εἰη ἀν ἀγαθη (ψυχη), και ἀρετην ἐχουσα, εἰ μητε συνδοξαζοι, ἀλλα μονη ἐνεργει, (ὁπερ ἐσιι νοειν τε και φρονειν), μητε ὁμοιοπαθης εἰη (ὁπερ ἐστι σωφρονειν), μητε φοβοιτο ἀφισταμενη του σωματος (ὁπερ ἀνδριζεσθαι) ἡγοιτο δε λογος και νους, τα δε μη ἀντιτεινοι, δικαιοσυνη δ᾽ ἀν εἰη τουτο.* — [2]) Enn. 1, l. 2, c. 1. — [3]) Enn. 1, l. 2, c. 7. — l. 6. c. 6. — [4]) Enn. 1, l. 2, c. 5. *Τουτο δε ἐστι μαλιστα ζητειν, πως θυμον και ἐπιθυμιαν, και τα ἀλλα παντα, λυπην και τα συγγενη, και το χωριζειν ἀπο σωματος, ἐπι ποσον δυνατον. ἀπο μην δη σωματος, ἰσως μεν και τοις οἱον τοποις συναγουσαν προς ἑαυτην, παντως μην ἀπαθως ἐχουσαν, και τας ἀναγκαιας των ἡδονων αἰσθησεις μονον ποιουμενην και ἰατρευσεις, και ἀπαλλαγας πονων, ἱνα μη ἐνοχλοιτο, τας δε ἀλγηδονας ἀφαιρουσαν, και εἰ μη οἱον τε, πρᾳως φερουσαν, και ἐλαττους τιθεισαν τῳ μη συμπασχειν, τον δε θυμον, ὁσον οἱον τε, ἀφαιρουσαν, και εἰ δυνατον, παντη, εἰ δε μη, μη γουν αὐτην συνοργιζομενην* ..... Vgl. l. 4, c. 14. — l. 8, c. 7. — [5]) Enn. 1, l. 2, c. 3. 6. — [6]) Enn. 1, l. 2, c. 1.

erzeugen müsse, dem es sich mittheilt, und daß dieses nämliche Gesetz auch auf alle folgenden Glieder der Emanation seine Anwendung finden müsse bis herab zur Materie, die zu schwach ist, um nochmal erzeugen zu können [1]). In dieser Erzeugung verliert jedoch das Gute Nichts von dem, was es selbst ist und hat [2]); es bleibt in sich unberührt; und ebendarum wahrt es auch ungeachtet der aus ihm zuhöchst auslaufenden Emanationskette seine absolute Transcendenz [3]), deren es nie und in keiner Weise verlustig gehen kann. Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß das Gleiche in analoger Weise auch von den übrigen Principien gilt, die als erzeugte wiederum erzeugen, besonders von der Weltseele. Verharrt aber das Gute in seiner absoluten Fülle und Transcendenz, so muß es dasjenige, was aus ihm emanirt ist, auch wiederum an sich ziehen [4]), und daher kommt es, daß alle Wesen ohne Ausnahme, also auch der Mensch, das Gute anstreben, und zwar nothwendig [5]). In diesem nothwendigen Streben nach dem Guten wendet sich der Kreislauf der Emanation gleichsam wieder zu seinem Anfang zurück, und hält die ununterbrochene Verbindung mit diesem fest. Hienach kann es nicht mehr zweifelhaft sein, welches das höchste Gut und die höchste Lebensaufgabe des Menschen sei. Sein höchstes Gut ist Gott, das absolut Gute selbst, und seine Aufgabe geht dahin, aus der Entfernung von dem höchsten Gute, in die seine Seele vermöge ihres Eintrittes in die Materie sich verloren hat, wieder zur ursprünglichen Einheit mit ihm zurückzukehren. Zur Erreichung dieses Endzieles ist jedoch die Loslösung der Seele von dem Leibe die unumgänglich nothwendige Vorbedingung, und da dieses zunächst und unmittelbar durch die Tugend geschieht: so ist also im practischen Gebiete die Reinigung der Seele durch die Tugend die erste Vorstufe zur Erreichung des höchsten Gutes für den Menschen. Da die Materie das Princip des Bösen ist, so ist alles Uebel, alles Böse auf die Leiblichkeit und auf die sinnliche Erscheinungswelt beschränkt, und will daher die Seele desselben sich entledigen und zum Guten sich erheben, so muß sie den Leib und die Erscheinungswelt fliehen [6]), und auf dem Wege reinigender Tugendascese die Leiblichkeit und ihre sinnlichen Neigungen und Triebe schwächen und ertödten [7]). — Das ist dann die practische Seite der wahren Philosophie, die insofern wesentlich die Bestimmung hat, die Seele von dem Leibe zu befreien und nach oben zu führen [8]). — Allein damit ist das höchste Gut erst vorbereitet, noch nicht wirklich erreicht. Das philosophische Streben muß sich auch nach seiner theoretischen Seite hin bethätigen,

---

[1]) Enn. 2, l. 9, c. 8. — [2]) Enn. 6, l. 9, c. 5. 9. — [3]) Enn. 5, l. 5, c. 12. 13. — [4]) Enn. 6, l. 7, c. 31. — [5]) Enn. 5, l. 5, c. 12. — [6]) Enn. 1, l. 2, c. 1. *Ἐπειδη τα κακα ἐνταυθα και τονδε τον τοπον περιπολει ἐξ ἀναγνης, βουλεται δε ἡ ψυχη φευγειν τα κακα, φευκτεον ἐντευθεν.* — Enn. 6, l. 9, c. 9. — [7]) Enn. 1, l. 4, c. 14. *Μινυθειν, και χειρω τα σωματα ποιειν.* — [8]) Enn. 6, l. 4, c. 16.

d. h. die Seele muß sich, indem sie sich vom Leibe zurückzieht, auch zum unmittelbaren Bewußtsein des in ihr gelegenen Nous und der in ihm enthaltenen Ideen emporheben, sie muß sich ihrer eigenen Identität mit dem Nous bewußt, und so gewissermassen selbst ganz und gar zum Nous werden [1]). Erst auf dieser Stufe steht sie ihrem höchsten Ziele unmittelbar nahe, weshalb sie auch hier schon in gewissem Grade jene Seligkeit genießt, die ihr als Ziel ihres Strebens vorschwebt [2]). Allein das Höchste erreicht sie erst dann, wenn sie durch plötzliche Erleuchtung von Seite des Guten zur ekstatischen Schauung desselben erhoben wird [3]). Erst wenn sie in dieser Schauung auch noch Vernunft und Wissenschaft überstiegen hat [4]), und in der ekstatischen Versenkung in das Absolute mit diesem sich völlig identifizirt hat, so daß sie von sich selbst in ihrer Individualität Nichts mehr weiß [5]), hat die Seele die höchste Glückseligkeit errungen, deren sie fähig ist, und Plotin findet nicht Worte genug, um die Seligkeit, die in diesem ekstatischen Zustande liegt, mit den glänzendsten Farben zu schildern [6]). Aber freilich muß er auch wieder gestehen, daß diese höchste Seligkeit im gegenwärtigen Leben nicht vollständig erreichbar sei, sondern daß sie vielmehr erst in einem jenseitigen Leben, wo die Seele vom Leibe gänzlich frei werden wird, vollkommen zum Eintritt kommen werde [7]). So verbindet sich bei Plotin mit der Lehre von dem höchsten Gute unmittelbar auch die Unsterblichkeitslehre, und in ihr tritt uns zugleich auch das Moment der sittlichen Vergeltung entgegen, indem Plotin ausdrücklich das jenseitige Leben als ein Leben der Belohnung oder Bestrafung für dasjenige bezeichnet, was die Seele im gegenwärtigen Leben gethan und unterlassen hat [8]).

§. 191.

Die Beweise, welche Plotin für die Unsterblichkeit der Seele aufführt, sind im Ganzen die nämlichen, wie wir sie schon bei Plato gefunden haben. Er beweist nämlich dieselbe aus der Präexistenz der Seele, und aus ihrem unmittelbaren Zusammenhang mit dem Gebiete des Uebersinnlichen, so wie auch aus ihrer Einfachheit, und begründet sie dann noch weiter durch die Lehre, daß der Seele das Leben und die Bewegung wesentlich zukomme, weshalb sie den Gegensatz dieser ihrer wesentlichen Eigenschaft, nämlich den Tod, nicht in sich aufzunehmen vermöge [9]). Aber wenn auch Plotin die Unsterblichkeit der Seele zu erweisen und zu vertheidigen sucht, so kann es uns doch nicht

---

[1]) Enn. 6, l. 9, c. 3. — [2]) Enn. 1, l. 6, c. 7. — Vgl. Enn. 1, l. 4. c. 4. 7. 8. — [3]) Enn. 5, l. 3, c. 17. — [4]) Enn. 6, l. 9, c. 4. — [5]) Enn. 6, l. 9, c. 7. 10. — [6]) Enn. 6, l. 7, c. 34. — l. 9, c. 9. 11. — [7]) Enn. 6, l. 9, c. 10. — Enn. 4, l. 3, c. 25. — Enn. 4, l. 4, c. 2. — [8]) Enn. 3, l. 2, c. 4. — [9]) Enn. 4, l. 7, c. 9—12

entgehen, daß eine persönliche Unsterblichkeit der Seele — und das ist allein die wahre, — durch die höhern Lehrsätze des plotinischen Systems schlechterdings nicht gerechtfertigt ist, vielmehr von denselben geradezu ausgeschlossen wird. Denn im Grunde ist ja jede einzelne Seele zugleich individuell und allgemein [1]), weil sie nur eine Gradation der allgemeinen Seele ist, die zwar, obgleich sie die einzelnen Seelen aus sich hervorgehen läßt, in diesen sich nicht verliert, sondern in ihrer absoluten Transcendenz über diesen verharrt, aber doch von den einzelnen Seelen nicht losgetrennt ist, sondern sie alle in sich einschließt. Außerdem haben wir früher gehört, daß das Individuationsprincip der einzelnen Seelen zuletzt nur die Materie ist, sofern die Seelen bloß dadurch individuell werden, daß sie in die Materie herabsinken. Zwar sagt Plotin an einer Stelle, daß die einzelnen Seelen schon vor ihrer Verbindung mit dem Leibe nicht bloß der Möglichkeit, sondern auch der Wirklichkeit nach in der allgemeinen Seele seien [2]); allein nach allen andern Aeußerungen Plotins zu schließen, versteht er unter dieser Wirklichkeit wohl nicht jene abgesonderte, schlechterdings individuelle Wirklichkeit, die der Seele im Leibe eigenthümlich ist. — Aus all diesen Prämissen geht nun offenbar von selbst hervor, daß, wenn die Seele im Leibe das individuirende Princip abgestreift hat, sie auch ihre volle Individualität, die ja im Grunde doch nur etwas nicht sein sollendes ist, verlieren, und in das allgemeine Leben der allgemeinen Seele zurückkehren müsse. Und damit ist, wie man leicht sieht, die persönliche Unsterblichkeit gänzlich aufgehoben. Wenn Plotin diese Consequenz nicht ausdrücklich dargelegt hat, vielmehr meistens so spricht, als wollte er einer persönlichen Unsterblichkeit das Wort reden, so läßt es sich dennoch nicht läugnen, daß die erwähnte Consequenz an und für sich genommen im plotinischen System unvermeidlich ist, und darum finden wir denn auch bei Plotin wenigstens Hinweisungen auf dieselbe vor [3]), die um so merkwürdiger sind, als sie den Beweis liefern, daß die Macht der Consequenz auch bei den verworrensten Köpfen sich überall geltend zu machen sucht. Der Idealismus in der extremen Form, in welcher er uns hier entgegentritt, kann eine persönliche Unsterblichkeit unmöglich zulassen; und darum muß das endliche Aufgehen der individuellen Seele in der allgemeinen als das letzte Ziel der Entwicklung der ersteren sich bewähren. —

Hieraus erklärt es sich, daß dem Plotin, wenn er von einer Bestrafung der Seele im Jenseits spricht, diese nur dadurch möglich ist, daß die Seele bei ihrem Austritt aus dem Leibe noch Etwas vom Körper [4]), der sich in der Generation ihr angefügt hat, beibehält, und in Folge dessen ihre Individualität nicht gänzlich verliert, während bei der vollständig gereinigten Seele das Gegentheil der Fall ist [5]). Ohne Individualität wäre ja eine Strafe nicht

[1]) Enn. 4, l. 9, c. 1. 2. — [2]) Enn. 6, l. 4, c. 4. — [3]) Enn. 6, l. 4, c. 16. — [4]) Enn. 4, l. 3, c. 25. — Vgl. Enn. 1, l. 9. — [5]) Enn. 4, l. 7, c. 14.

möglich. Sehen wir jedoch davon ab, und wenden wir uns zur Lehre von der sittlichen Vergeltung selbst, so verlegt zwar auch Plotin wie Plato die Bestrafung der Seele bis zu einem gewissen Grade in das Jenseits [1]), aber das Hauptmoment der Strafe liegt ihm dennoch in der Metempsychose, deren Schicksal die sündige Seele verfällt. Indem dieselbe in Thierkörper übergeht, wird sie noch mehr in die Materie verstrickt, und da diese das Princip alles Uebels und alles Bösen ist, kann die Seele in diesem Zustande nur unglücklich sein. Den im mindern Grade befleckten Seelen steht zwar nicht die Verbindung mit einem Thierleibe bevor, sondern sie verbinden sich vielmehr wiederum mit einem menschlichen Körper, aber das Wesen der Strafe bleibt denn doch das nämliche [2]), und die Unglücksfälle, die sie in diesem neuen Leben treffen, sind nur die Vergeltung für ihre Vergehungen in ihrem frühern Leben [3]). Hiemit verbindet Plotin auch die platonische Lehre von bestimmten Weltperioden, in welchen sich eine prädestinirte Generationsreihe abschließt, um einer anderen Reihe und in ihr einem neuen Weltlaufe den Platz zu räumen [4]). —

§. 192.

Wir haben zum Schlusse noch einen Blick zu werfen auf den Dämonendienst, und auf die Magie, wie sich beide im Schooße des Neuplatonismus bildeten, und im Verlaufe der Zeit bis zur völligen Absurdität ausarteten. Haben wir schon bei Plato die Dämonen als die Vermittler zwischen den Menschen und den Göttern erscheinen sehen, so mußte diese Lehre ihre tiefere Begründung erst durch ihre Verbindung mit der Emanationsidee erhalten, und das geschah im Neuplatonismus. Emaniren die Dämonenseelen ebenso wie die Menschenseelen aus der allgemeinen Weltseele [5]), und ist die Dämonenseele nur eine höhere Art der Seele, unter welche sich erst die Menschenseele subsumirt, so müssen natürlicherweise die Dämonen als die Mittelglieder dastehen, durch welche der Rapport zwischen der Menschenseele und der übersinnlichen Welt nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich vermittelt wird [6]). Ebenso müssen auch die Seelen der Lebenden mit denen der Verstorbenen wegen ihrer beiderseitigen Identität in der allgemeinen Seele in einer innern Wechselverbindung stehen. Es steht sonach in dieser Lehre der Dämonendienst, die Geister- und Todtenbeschwörung, wie sie geschichtlich bei den Neuplatonikern aufgetreten ist, als vollkommen gerechtfertigt da. Ebenso verhält es sich auch mit der Magie, sofern deren Möglichkeit darin gegründet ist, daß die Seele des Menschen, als Emanation der Weltseele auch mit der niedern Naturseele, und somit

---

[1]) Enn. 3, l. 4, c. 6. — [2]) Enn. 3, l. 2, c. 13. — Enn. 3, l. 4, c. 2. — [3]) Enn. 3, l. 2, c. 13. — Enn. 4, l. 3, c. 16. — [4]) Enn. 5, l. 7, c. 2. 3. — Vgl. Enn. 4, l. 3, c. 12. — [5]) Enn. 3, l. 5, c. 6. — [6]) Enn. 2, l. 9, c. 9.

auch mit der ganzen Natur im innern Rapport steht, und daher auch innerlich auf das Naturleben einzuwirken vermag [1]). Aber freilich sind solche theurgische und magische Wirkungen nur dadurch ermöglicht, daß die Seele auf jener höhern Stufe des Lebens steht, auf welcher sie von den fesselnden Banden der Materie möglichst frei ist, denn in dem gleichen Verhältnisse, in welchem sich ihre Freiheit steigert, muß auch ihre Macht sich erhöhen, weil sie der beschränkten und beschränkenden Individualität dadurch sich immer mehr entledigt, und der unbeschränkten Allgemeinheit sich annähert. Nur die gereinigte Seele kann somit auch theurgische und magische Wirkungen hervorbringen, die unreine nicht. —

Das ist die neuplatonische Anthropologie. Man sieht hieraus leicht, daß diese Lehre auf einem möglichst vollständig ausgebildeten Idealismus beruht, wenn derselbe auch keineswegs durch alle Theile des Systems consequent durchgeführt ist, worin eben das Mangelhafte dieser Theorie besteht. Mit dem Neuplatonismus endet der Entwicklungsgang der idealistischen Lehre der antiken Zeit. Das idealistische Princip, das in Plato in möglichst gemäßigter Form hervortritt, streift diese Mäßigung in der neuplatonischen Lehre ab, und indem es sich in dieser vollständig und in allen seinen Consequenzen geltend macht, führt es seine eigene Auflösung und seinen eigenen Untergang herbei. —

1. Die empiristisch-realistische Lehre vom Menschen.

a) Erste Anfänge derselben im Jonismus.

§. 193.

Wenn der Idealismus den Geist als das erste und vornehmste bezeichnet, und zwar in dem Grade, daß das Körperliche ihm gegenüber mehr als billig ist, zurücktritt, bis endlich dieses letztere ganz im Geiste, und die Substanz des Geistes im Denken sich verflüchtigt: so stellt der empiristische Realismus als Materialismus umgekehrt das unvernünftige körperliche Sein als das Erste hin, und läßt das Geistige, das Vernünftige erst das Resultat der Selbstentwicklung der blinden materiellen Natur sein. Und das ist denn auch das Grundprincip, das dem Jonismus, wenigstens im Allgemeinen, zu Grunde liegt. Ueberall ist es vor Allem der materielle Stoff, aus dem die Welt besteht, um welchen sich die Untersuchung dreht; die wirkende Ursache ist entweder gänzlich übersehen, oder doch wenigstens mit dem Stoff identificirt. Darum tritt auch immer das Seelische oder Vernünftige als die höchste

---

[1]) Enn. 4, l. 4, c. 35. 44.

Efflorescenz der sich entwickelnden Weltsubstanz hervor, und wenn auch hie und da der mit der Materie identifizirten wirkenden Ursache an sich schon die Vernünftigkeit beigelegt wird, so ist dieses doch noch keine selbstbewußte persönliche Vernunft; zum Selbstbewußtsein erhebt sie sich erst im Menschen. —

Bekanntlich hat Thales, der Gründer der jonischen Schule, das Urelement der körperlichen Welt als Wasser bezeichnet [1]. Doch liegt nach ihm in dieser Ursubstanz zugleich eine belebende, und wenn wir dem Plutarch glauben dürfen, sogar vernünftige Kraft [2]. Durch die Wirksamkeit dieser belebenden Kraft verdichtet sich die wäßrige Natur, und das ist die Entstehung des Alls, während die Verdünnung des also Verdichteten den Untergang der Dinge bezeichnet. Daher ist denn auch Alles in der Welt von dieser belebenden Kraft, die als die Seele der Welt bezeichnet werden kann, durchdrungen; Alles ist demnach voll von Dämonen und Göttern [3], und die menschlichen Seelen sind eben auch nur Ausflüsse dieser allgemeinen Seele, daher ebenso unsterblich wie diese [4]. Ihr Wesen besteht darin, daß sie sich selbst bewegen [5]. — Man sieht leicht, daß hier das materialistische Princip noch nicht rein hervortritt, sondern noch mit Elementen aus der der materialistischen entgegengesetzten Lehre vermischt ist. —

Dafür haben aber Anaximander und Anaximenes die erwähnten Elemente beseitigt, und den realistischen Standpunkt rein festgehalten. Nach Anaximander ist der Grundstoff des Universums das Unbegränzte, Ewige und Unbestimmte, das er mit keinem bestimmten Namen bezeichnen wollte, unter dem er jedoch Nichts anderes verstehen konnte, als eine schlechthinige Verschlungenheit der jetzigen elementarischen Gegensätze in einander, in welchem Zustande ihnen weder eine qualitative noch eine quantitative Bestimmung zukommt [6]. — Hieraus entsteht dann das Kalte und Warme, das Trockene und Feuchte; aber von einer wirkenden Ursache dieser Entstehung ist nicht die Rede, so wenig als dieses in Bezug auf die weitere Gestaltung der genannten Elemente der Fall ist [7]. Hienach kann auch die Seele nur ein Evolut aus jenen Grundelementen der Körperlichkeit sein. — Das Gleiche gilt auch von Anaximenes, welcher den Urstoff aller Dinge als Luft bezeichnete, und aus dieser Luft durch Verdichtung derselben ohne Vermittlung von Seite einer wirkenden Ursache die Welt

---

1) Diog. Laert. l. 1, 27. — Plut. De pl. ph. l. 1, c. 3. — 2) Plut. De pl. ph. l. 1, c. 7. — Vgl. Cic. De nat. Deor. l. 1, c. 11. — 3) Arist. De anim. l. 1, c. 8, 1. — Cic. De legg. l. 2, c. 11. — 4) Diog. Laert. l. 1, 24. — 5) Plut. De pl. ph. l. 4, c. 2. *Φυσιν ἀεικινητον ἠ αὐτοκινητον την ψυχην ἀπεφηνατο.* — 6) Diog. Laert. l. 2, c. 1. — Cic. De nat. deor. l. 1, c. 11. — 7) Plut. De pl. ph. l. 1, c. 3.

entstehen ließ [1]). Die Seele ist ihm hienach ebenfalls Nichts anderes als ein luftiges Gebilde [2]). —

§. 194.

Wir müssen dem weiteren Koryphäen dieser Richtung, dem Heraklit, das Zeugniß geben, daß er diesen reinen Materialismus seiner Vorgänger in Etwas gemildert hat, ohne jedoch den materialistischen Standpunkt selbst zu verlassen. Er nahm bekanntlich als den Urstoff und zugleich als die wirkende Ursache der Welt eine feuerige Natur an [3]), und zwar aus dem Grunde, weil in der Welt alles Leben und Gedeihen von der Wärme abhängt, die ohne Feuer nicht möglich ist. Als wirkende Ursache wirkt jedoch diese feurige Natur nach bestimmten, ihr immanenten und unveränderlichen Gesetzen, und darum liegt in ihr auch eine objective, aber freilich unpersönliche Vernunft. Indem sich nun aber dieses Feuer vermöge des in ihm selbst liegenden Princips des Gegensatzes oder Streites verdichtet, entsteht durch diese Verdichtung zuerst das Flüssige, und dann aus diesem durch weitere Verdichtung das Feste, — und das ist der Weg nach unten. Indem ferner durch das entgegengesetzte Princip der Freundschaft oder der Auflösung der Gegensätze das Verdichtete durch Ausdünstung sich wieder verdünnt, entsteht die Luft, und aus dieser wird wiederum durch weitere Verdünnung das Feuer. Und das ist der Weg nach oben [4]). Dieser Kreislauf geht beständig und ununterbrochen seinen Gang fort, und darum ist Nichts in der Welt beständig, sondern Alles befindet sich im steten Flusse des Werdens und Vergehens [5]). Dieser Fluß des Werdens und Vergehens ist auch ein schlechterdings nothwendiger: Alles in der Welt ohne Ausnahme steht unter dem Fatum [6]). In bestimmten Zwischenräumen löst sich die ganze Welt wieder in das Urfeuer auf, und dann entsteht eine neue Welt, um nach Ablauf ihrer Periode wiederum einer andern Platz zu machen, und so fort in's Unendliche [7]). — Aus diesen Vordersätzen können wir leicht auf die Art und Weise hinüberschließen, wie sich Heraklits Psychologie gestalten mußte. Die Seele ist ebenfalls feueriger Natur, aber sie ist nicht

---

[1]) Diog. Laert. l. 2, c. 3. — Plut. De pl. ph. l. 1, c. 3. — Cic. De nat. deor. l. 1, c. 11. — Quaest. acad. l. 2, c. 37. — [2]) Plut. De pl. ph. l. 1, c. 3. — [3]) Diog. Laert. l. 9, 7. *Ἐκ πυρος τα παντα συνεσταναι, και εἰς τουτο ἀναλυεσθαι.* — Clem. Alex. Coh. ad gent. c. 5, p. 108. — [4]) Diog. Laert. l. 9, 9. — Plut. De pl. ph. l. 1, c. 3. — Clem. Alex. Strom. l. 5, c. 14, p. 134 seqq. l. 6, c. 2, p. 196. Orig. Phil. c. 4. — [5]) Diog. Laert. l. 9, 8. *ῥειν τα ὁλα ποταμου δικην.* — Plat. Theaet. p. 152, d seqq. p. 160, d. — Arist. De coel. l. 3, c. 1. — [6]) Diog. Laert. l. 9, 8. *Τουτο δε γινεσθαι καθ' εἱμαρμενην.* — Plut. De plac. phil. l. 1, c. 27. — [7]) Diog. Laert. l. 9, 8. — Plut. De pl. ph. l. 1, c. 3. — Arist. De coel. l. 1, c. 10.

eine unmittelbare Ausströmung des Urfeuers, sondern sie entsteht erst auf dem Wege der Rückkehr der Dinge in letzteres [1]). Heraklit nennt sie deshalb eine Ausdünstung [2]), jedoch eine solche, deren Feinheit von der Art ist, daß sie dem ursprünglichen Princip am meisten ähnlich ist. Und je mehr diese Aehnlichkeit sich steigert, je feiner und trockener also die Seele ist, desto vollkommener ist sie auch. Je mehr sie sich dagegen der unter ihr stehenden Natur annähert, je feuchter sie mithin sich gestaltet, um so unvollkommener ist sie auch [3]). Was die Erkenntniß der Seele betrifft, so kann in der sinnlichen Erfahrung keine Wahrheit liegen, weil eben im Bereich der sinnlichen Natur keine Beständigkeit, sondern ein stetiger Fluß ist [4]). In der Vernunft allein, so fern sie das Allgemeine — die göttliche Vernunft, die sich in der Welt entfaltet — erfaßt, wohnt die Wahrheit [5]). — Von einer Freiheit der Seele kann bei Heraklit nicht mehr die Rede sein, weil die gesammte Natur nach ihm der Nothwendigkeit des Fatums unterliegt, und die Seele eben nur ein Moment oder Bestandtheil des Naturseins ist. Darum müssen denn auch das Gute und Böse in die Natur selbst verlegt werden. Und wirklich faßt Heraklit den Weg nach unten als das Böse auf, weshalb nach ihm der ganze Raum unter dem Monde voll von Uebeln ist [6]); den Weg nach oben aber hält er für das Gute. Daher ist denn auch die Seele um so böser, je mehr sie sich der verdichteten Natur annähert, und um so besser, je feiner, trockener und feueriger sie wird [7]). Ruhiger Gleichmut in allen Wechselfällen des Schicksals ist das höchste Gut, das die Seele erreichen kann und soll [8]).

Man sieht heraus, daß das empiristisch-materialistische Princip bei Heraklit vielfach gemildert ist, aber aufgehoben ist es, auch in Bezug auf die Lehre vom Menschen, nicht; denn auch bei ihm stellt sich die menschliche Seele als ein Entwicklungsresultat der untern Stufen der materiellen Natur dar, und muß deßhalb auch der Freiheit verlustig gehen. —

§. 195.

An Heraklit schließt sich Empedokles an, bei welchem der Naturalismus schon wieder mehr seine eigenthümliche und ursprüngliche Form annimmt. — Ihm ist das Urprincip nicht mehr ein einheitliches, sondern vielmehr eine Mischung der vier Grundelemente, des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde [9]). In dieser ihrer Einigung miteinander bilden die erwähnten

---

[1]) Clem. Alex. Strom. l. 6, c. 2, p. 196. — [2]) Plut. De plac. phil. l. 4, c. 3. — [3]) Stob. Serm. 4, p. 74. — [4]) Arist. Met. l. 4, c. 5. *Δις τῳ αὐτῳ ποταμῳ οὐκ ἐμβηναι.* — Orig. Phil. c. 4. — [5]) Sext. Emp. adv. math. 7, 129. 130. seqq. 133. — [6]) Orig. Phil. c. 4. — [7]) Stob. Serm. 4, p. 74. — [8]) Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 21, p. 360. *Ἡρακλειτον τε τον Εφεσιον, την εὐαρεστησιν.* — [9]) Diog. Laert. l. 8, 76. — Arist. De gen. et corr. l. 1. c. 1.

Elemente den göttlichen σφαιρος [1]). Zur Erklärung der Entstehung der Welt aus dem σφαιρος läßt dann Empedokles zwei Kräfte in ihm wirksam sein, die Liebe und den Haß [2]). Der Haß trennt die Elemente von einander, die Liebe einigt sie, und dadurch nun, daß diese beiden Kräfte im Sphairos einander entgegenwirken, entsteht die Welt [3]). Alles Werden und Vergehen der Dinge ist mithin nur die Folge der mechanischen Mischung und Entmischung der Elemente [4]). Die Dinge verdanken ihren Ursprung dem Abfall vom Sphairos, wie dieser Abfall vermittelt wird durch das Princip des Hasses oder des Gegensatzes [5]). Von einem bleibenden, in ihrem Wesen gegründeten Unterschied der Dinge von einander kann nicht die Rede sein; sie gehen beständig in einander über, so zwar, daß auch das Entgegengesetzte durch Veränderung des Mischungsverhältnisses zum Entgegengesetzten werden kann. Alles aber verläuft sich nach dem Gesetze schlechthiniger Nothwendigkeit [6]). —

Was wird nach solchen Prämissen aus der Lehre vom Menschen werden? — Schon die ursprüngliche Bildung des menschlichen Leibes erklärt Empedokles auf eine eigenthümliche Weise. Weil alle Bildung der Dinge vom Unvollkommenern zum Vollkommnern fortschreitet, so sind auch zuerst die einzelnen Glieder des Leibes aus der Erde entstanden, und haben sich dann zum wirklichen Leib zusammengefügt [7]). Was dagegen die Seele betrifft, so verdankt dieselbe ebenfalls ihren Ursprung dem Abfall aus dem Sphairos, und ist wie alles Uebrige aus den vier Grundelementen zusammengesetzt, sofern diese in eigenthümlicher Mischung miteinander dasjenige bilden, was wir Seele nennen, so daß also in ihr die Naturelemente zum Bewußtsein gelangen [8]). Sie muß daher nicht bloß ebenso der Nothwendigkeit unterliegen wie alle übrigen Dinge, sondern auch der gleichen Umbildungen fähig sein: und in sofern konnte Empedokles wohl von einer Seelenwanderung, resp. von einer Umbildung der Menschenseelen in Thierseelen sprechen [9]). Was das Erkennen betrifft, so stellte Empedokles zuerst den Satz auf, daß Gleiches nur durch Gleiches erkannt werde, und daß deßhalb die Seele nur dadurch fähig sei, die Elemente der Körperlichkeit zu erkennen, daß sie selbst diese Elemente in sich schließe, resp.

---

[1]) Bruchstücke aus den Schriften des Empedokles bei Rixner: Geschichte d. Phil. d. Alterth. Anhang: p. 56 seqq. — p. 58. vers. 20—25. — [2]) Diog. Laert. l. 8, 76. — Clem. Alex. Coh. ad gent. c. 5, p. 106. — [3]) Sext. Emp. adv. math. 10, 10. — Arist. Phys. l. 8, c. 1, 4. — Vgl. Plat. Soph. p. 242, d seqq. — [4]) Plut. De plac. phil. l. 1, c. 24. — [5]) Bruchstücke ꝛc. p. 58. v. 25 seqq. — [6]) Bruchstücke ꝛc. p. 64. v. 120—125. — [7]) Bruchstücke ꝛc. p. 70, v. 20. seqq. — Arist. De anim. l. 3, c. 7, 2. — Vgl. Plut. De pl. ph. l. 5, c. 19. — [8]) Arist. De anim. l. 1, c. 2, 3. — [9]) Diog. Laert. l. 8, 77. — Clem. Alex. Strom. l. 6, c. 2, p. 204. — Orig. Phil. c. 3.

aus ihnen gebildet sei [1]). Daß demzufolge von einer Unterscheidung zwischen einem sinnlichen und Vernunfterkennen nicht mehr die Rede sein könne, versteht sich von selbst [2]). — Wenn hienach Empedokles offenbar auf dem Standpunkte des Materialismus stand, so kann es uns nicht wundern, wenn er auch die Blutsubstanz der Seele als ihren Sitz im Körper anweist [3]), und wenn ferner nur schwache Spuren von einem sittlichen Elemente in seiner Lehre sich finden: konnte er doch consequenterweise das Princip des Guten nur in die kosmischen Kräfte der Liebe und des Hasses setzen, sofern diese auch in der Seele walten, und ihre Thätigkeiten bestimmen [4]). —

§. 196.

Was aber Empedokles noch nicht ganz und gar zur Vollendung gebracht hatte, das vollendet sich endlich in der Atomistik des Leucipp und Democrit. Hier ist der Materialismus vollständig ausgebildet und in alle seine Consequenzen hinausgetrieben. Bekanntlich nimmt diese Lehre als die beiden Grundelemente des Universums an einen unendlichen leeren Raum, und in diesem eine ebenso unendliche Anzahl von Atomen. Von einer wirkenden Ursache, die diese Elemente zur Welt gestaltet, ist hier nicht mehr die Rede. Die Elemente sind zugleich auch die Principien des Alls, und dieses entsteht dadurch, daß den erwähnten Elementen auch eine Bewegung in dem leeren Raum wesentlich zukommt, vermöge deren sie an einander gerathen, und sich so in dieser ihrer gegenseitigen Verbindung miteinander zu den Dingen der Welt gestalten [5]). Es gibt kein Gesetz dieser Weltgestaltung, es ist der reine Zufall, der die Verbindung gewisser Atome zu bestimmten Körpern veranlaßt. Aber Alles in der Welt vollzieht sich mit Nothwendigkeit, es gibt durchaus keine freiwirkende Ursache [6]). Die Zahl der aus den Atomen entstehenden Welten ist unendlich, sie entstehen und vergehen fortwährend, und zwar ohne Plan und Ordnung [7]). — Die Atome sind zwar alle von gleicher Qualität, allein sie unterscheiden sich durch Quantität und Figur von einander, und gerade dadurch ist die Verbindung derselben mit einander ermöglicht [8]).

Die Atomistik läßt also die Welt blind und vernunftlos entstehen aus einer ebenso blinden und vernunftlosen Urmaterie, und wenn Anaxagoras als Vorläufer des Plato die unter sich gleichartigen Weltelemente durch eine

---

[1]) Arist. De anim. l. 3, c. 3, 2. — l. 1, c. 7, 1 seqq. — [2]) Arist. De anim. l. 3, c. 3, 2. — [3]) Plut. De pl. ph. l. 4, c. 5. — Vgl. Cic. Quaest. Tusc. l. 1, c. 9. — [4]) Vgl. Arist. Met. l. 1, c. 4. — [5]) Diog. Laert. l. 9, 30. 44. — Arist. De coel. l. 3, c. 4. De gen. et corrupt. l. 1, c. 1. — Orig. Phil. c. 12. 13. — [6]) Diog. Laert. l. 9, 45. — Plut. De pl. ph. l 1, c. 25. — [7]) Diog. Laert. l. 9, 31, 44. — Plut. De pl. ph. l. 2, c. 1. — [8]) Orig. Phil. c. 12.

über diesen selbst stehende göttliche Vernunft geordnet und gebildet werden läßt [1]): so läugnet die Atomistik geradezu das Dasein einer solchen göttlichen Vernunft, und will alle Vernunft nur in der Seele finden, mit der sich jene identificirt [2]). Dieß führt uns auf die psychologische Lehre der Atomistik. — Es ist leicht ersichtlich, daß nach solchen Grundsätzen, wie wir sie hier finden, auch die Seele des Menschen wie sein Leib nur aus Atomen bestehen könne [3]). Aber eben weil in der Seele die an sich blinde und vernunftlose Weltmaterie sich zum Bewußtsein herauf arbeitet, so muß sie natürlicherweise aus den feinsten Atomen bestehen, und ihre Natur als eine licht- und feuerartige bezeichnet werden [4]). Diese also gestaltete Seele ist nun zwar erkennend, jedoch diese Erkenntniß ist an sich nur eine sinnliche, und auch diese wird nur dadurch vermittelt, daß von den Gegenständen materielle Bilder derselben ausströmen, und durch die Sinne in die Seele eindringen [5]). Eine eigentliche Vernunfterkenntniß ist hier nicht möglich, weil ja von vorneherein alles Uebersinnliche in Abrede gestellt ist. Das Erkennen kann bloß bis zu den letzten Elementen der sinnlichen Natur fortschreiten, und in dieser Erkenntniß liegt denn auch den Atomisten allein die Wahrheit [6]); aber wie die Seele schon bei der primitiven sinnlichen Erkenntniß sich rein passiv verhält, so kann auch diese weitere Erkenntniß nur das Resultat eines natürlichen Prozesses sein, in welchem die ursprüngliche sinnliche Erkenntniß selbst in der Seele sich weiter fortbildet [7]). —

Wie nach einer höhern Erkenntniß, so suchen wir auch nach einem ethischen Moment vergebens in dieser Lehre. Das Ziel des menschlichen Lebens besteht nach ihr nur in einer unveränderlichen Ruhe und in einem unbeweglichen Gleichmut der Seele, um, ungestört von allen Drohungen des Aberglaubens und von aller Furcht vor den Wechselfällen des Lebens, sich selbst genügend die Zeit ihres Daseins dahinbringen zu können [8]). Daher gibt es auch keine andere natürliche Norm des menschlichen Handelns, als diese. —

Wenn hienach die Atomistik den Sitz der Seele im Haupte sucht [9]), und von ihm aus dieselbe sich durch den ganzen Körper diffundiren läßt; wenn sie

---

[1]) Plat. Cratyl. p. 413, c. — Diog. Laert. l. 2, c. 6 seqq. — Plut. De pl. ph. l. 1, c. 3. — Die Seele hält Anaxagoras, wie Anaximenes, für ein luftiges Gebilde. Plut. De pl. ph. l. 4, c. 3. — [2]) Arist. De anim. l. 1, c. 2, 10. — [3]) Arist. De respir. l. 4. — Diog. Laert. l. 9, 44. — Cic. Quaest. Tusc. l. 1, c. 11. — [4]) Plut. De pl. ph. l. 4, c. 3. *Πυρωδες συγκραμα.* — Arist. De anim. l. 1, c. 2, 4. 5. — [5]) Diog. Laert. l. 9, 44. *Ὁρᾳν δ᾽ ἡμας κατ᾽ εἰδωλων ἐμπτωσεις.* — [6]) Sext. Emp. adv. math. 7, 139. 8, 6. — [7]) Vgl. Plut. De pl. ph. l. 4, c. 8. — [8]) Diog. Laert. l. 9, 45. *Τελος δε εἶναι την εὐθυμιαν, οὐ την αὐτην οὐσαν τῃ ἡδονῃ, ἀλλα καθ᾽ ἡν γαληνως και εὐσταθως ἡ ψυχη διαγει, ὑπο μηδενος ταραττομενη φοβου, ἠ δεισιδαιμονιας, ἠ ἀλλου τινος παθους.* Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 21, p. 362. — [9]) Plut. De pl. ph. l. 4, c. 5.

dann ferner die Substanz der Seele durch das Einathmen sich ergänzen läßt, so sind dieses eben nur Folgesätze des Grundprincips der atomistischen Seelenlehre. Das Gleiche gilt von der Negation der Unsterblichkeit der Seele, worin sich die Atomistik, wie in vielem andern, nur an Empedokles anschließt der ebenfalls von einer eigentlich so genannten Unsterblichkeit der Seele Nichts wußte, und Nichts wissen konnte [1]). — Die Auflösung des Leibes zieht nothwendig auch die Auflösung der Seele, resp. die Trennung der Atome, aus deren Vereinigung sie resultirt ist, nach sich, weil die Seele eben nur das innerste Centrum, und somit ein Theil des Körpers selbst ist [2]). —

§. 197.

Hat sich so der empiristische Realismus der jonischen Schule in der Atomistik zu seiner vollkommenen Gestalt ausgebildet [3]), so kann es uns nicht wundern, wenn einer solchen Lehre die Verzweiflung an aller Wahrheit auf dem Fuße folgen mußte. Und diese tritt denn auch im Gewande der ausgelassensten Frivolität hervor in der Sophistik. Da hängt alle Wahrheit und Falschheit von dem bloßen Belieben des Menschen ab; denn er ist das Maaß aller Dinge [4]); da ist aller Götterglaube und alle Religion nur eine schlaue Erfindung der Gesetzgeber, um das Volk zu schrecken [5]); da ist das Grundprincip und die Grundnorm alles Handelns der Egoismus und das Vergnügen; da ist endlich alles Recht, alle Sitte und alle staatliche Ordnung nur das Resultat eines willkührlichen Uebereinkommens, ohne daß hiebei ein höheres, unveränderliches Princip zu Grunde läge [6]). Es ist hier nicht unsere Aufgabe, näher in den Verlauf der Sophistik einzugehen, denn von einer psychologischen Lehre ist hier, wie sich von selbst versteht, nicht mehr die Rede [7]); — wir müssen uns damit begnügen, die Sophistik als die natürliche Folge des empiristischen Materialismus der jonischen Schule, wie er sich sowohl im Allgemeinen, als im Besonderen in Bezug auf die Lehre vom Menschen in der Atomistik concentrirt und vervollständigt hat, zu bezeichnen. —

Wie also der Idealismus im Elatismus, so hat sich auch der empiristische Realismus in der Atomistik schon gleich im Anfange in sein Extrem verloren; aber damit ist sein Entwicklungsgang eben so wenig schon abgeschlossen, als

---

[1]) Plut. De pl. ph. l. 5, c. 25. — [2]) Plut. De pl. ph. l. 4, c. 7. — [3]) Ueber die Lehren der Jonier vgl. noch: Arist. Met. l. 1, c. 3 und Cic. Quaest. acad. l. 2, c. 34. — [4]) Plat. Theaet. p. 152, a. Cratyl. p. 385, e seqq. — Diog. Laert. l. 9, 51. — Cic. Quaest. acad. l. 2, c. 46. — [5]) Plut. De pl. phil. l. 1, c. 7. — Cic. De nat. deor. l. 1, c. 1. — Vgl. Diog. Laert. l. 9, 51. — [6]) Plat. Gorg. p. 483, c. p. 488, b. p. 491, e seqq. — [7]) Vgl. Diog. Laert. l. 9, 51. Ἐλεγε (Πρωταγορας), μηδεν εἶναι ψυχην, παρα τας αἰσθησεις.

dieses beim Idealismus der Fall gewesen; im Gegentheil erschien wie dort, so auch hier, erst jetzt der Hauptträger desselben, der durch Annäherung an die entgegengesetzte Lehre seine Schroffheit milderte, ihn auf ein der wahren Mitte näher stehendes Maaß zurückführte, und ihn so auf den Gipfelpunkt seiner Entwicklung in der vorchristlichen Zeit brachte. — Es ist Aristoteles. —

b) Aristoteles.

§. 198.

Es ist bekannt, daß Aristoteles, obgleich Schüler des Plato, dennoch den Grundsätzen desselben nicht unbedingt sich anschloß, vielmehr gerade in den Hauptpunkten, welche den ganzen inneren Charakter des platonischen Systems bestimmen, demselben als Gegner gegenübertrat. Es übte eben auch die empiristisch-realistische Lehre der Jonier ihren Einfluß auf sein Genie aus, und diese ist dem Platonismus schlechterdings entgegengesetzt, und darum mit ihm unverträglich. Allein Aristoteles war auch hier weit entfernt, die Grundsätze des Jonismus unbedingt zu den seinigen zu machen; denn der Standpunkt dieser Lehre war durch Socrates und Plato bereits überwunden, und das Genie eines Aristoteles war am wenigsten geneigt, einfach und ohne Rückhalt auf einen überwundenen Standpunkt wieder zurückzukehren. Sein Streben ging daher dahin, zwischen Jonismus und Platonismus einen Mittelweg zu finden, und so die Elemente beider Theorien miteinander zu vereinigen. Dieses Streben bethätigte er aber nicht durch einen bloßen Eklekticismus, sondern in einer wahrhaft originellen Weise. Wenn daher auch der Grundcharakter seiner Lehre der empiristisch-realistische ist, so würden wir dennoch sehr irren, wenn wir seine Lehre mit den ihr vorausgehenden und nachfolgenden Systemen der gleichen Kategorie schlechterdings auf Eine Linie stellen wollten. Als eigenthümliches Erzeugniß eines originellen Geistes hat sie auch einen eigenthümlichen Charakter, und erfordert deshalb auch eine eigene Beurtheilung. Wir haben gehört, daß Plato eine Ausgleichung zwischen den extremen Anschauungen des eleatischen Idealismus und des jonischen Realismus zu Stande zu bringen suchte. Aber da ihm das Licht des Christenthums nicht leuchtete, so war es ihm unmöglich, die wahre Mitte zwischen beiden Gegensätzen zu gewinnen. Er blieb auf dem idealistischen Standpunkte stehen, und darum konnte auch sein System über den Idealismus nicht hinauskommen. Er hat zwar den extremen Idealismus der Eleaten zum idealistischen Dualismus herabgestimmt, und ist so der wahren Mitte so nahe gekommen, als es in der antiken Zeit möglich war, allein überwunden hat er den Gegensatz wesentlich nicht. — Die gleiche Erscheinung begegnet uns denn auch von der entgegengesetzten Seite her in der aristotelischen Lehre. Aristoteles ging zwar vom empiristisch-

realistischen Standpunkte aus, aber er wollte auf demselben nicht stehen bleiben. Er wollte eine Ausgleichung der speculativen Gegensätze zu Stande bringen, und so den Empirismus mit dem Idealismus versöhnen. Allein ohne die christliche Offenbarung war dieses nicht möglich, und darum mußte auch sein Versuch scheitern. Doch hatte sein Streben wenigstens den Erfolg, daß er in analoger Weise wie Plato den extremen Realismus der Jonier überwand, und bis zum empiristischen Dualismus sich erhob. So kam er vom empiristisch-realistischen Standpunkte aus der wahren Mitte so nahe, als es ihm zu seiner Zeit überhaupt möglich war, wenn auch freilich zwischem diesem Dualismus und der christlich speculativen Lehre noch eine unermeßliche Kluft sich ausbreitet. — Aber eben weil er die wahre speculative Mitte nicht zu gewinnen vermochte, so mußte er in gleichem Maaße, als er von dem extremen Realismus sich entfernte und zu einer höhern Anschauung sich zu erheben suchte, dem andern Gegensatze sich nähern; und darum kann es uns nicht wundern, wenn seine höchsten Lehrsätze, die ihm als die letzten Resultate seiner speculativen Forschung sich ergaben, unmittelbar wieder in das Gebiet des Idealismus hinüberspielen, und in Folge dessen in seinem System mit dem empiristisch-realistischen Elemente, das das herrschende ist, sich anderseits auch das idealistische verbindet. Die Folgen, welche aus dieser Verbindung für das Ganze seiner Lehre hervorgingen, können zwar in sofern als vortheilhaft bezeichnet werden, als sie sein System hoch über den gewöhnlichen Empirismus stellen; aber anderseits mußte sich hieraus auch eine schwankende Unsicherheit gerade in den höchsten Lehrbestimmungen des Systems ergeben, die um so unangenehmer berührt, als sie nicht blos das Verständniß der ganzen Lehre erschwert, sondern auch in manchen Beziehungen die Vermuthung rege macht, als habe Aristoteles die letzten Folgen seines Princips zu umgehen gesucht, oder wenigstens sie nicht offen auszusprechen gewagt. Wie dem auch immer sei, so viel ist gewiß, daß die aristotelische Lehre in jener Strömung, in welcher sie liegt, die gleiche Stellung einnimmt, wie die platonische in der ihrigen, und darum hat sie denn auch einen nicht minder großen Einfluß als die letztere auf die Zukunft ausgeübt. — Was die Darstellung der aristotelischen Anthropologie betrifft, die uns hier zunächst als unsere Aufgabe vorliegt, so ist es klar, daß wir uns auch hier den Uebergang zu derselben durch einen kurzen Ueberblick über die Hauptlehrsätze des ganzen Systems ermöglichen müssen, und wir beginnen in dieser Beziehung mit der Erkenntnißlehre, schreiten von ihr aus zu den höhern metaphysischen Begriffen und Lehrsätzen fort, und gehen endlich im Besonderen zur Lehre vom Menschen über. —

§. 199.

Während die platonische Erkenntnißlehre an der Unmittelbarkeit der übersinnlichen Erkenntniß festhielt, und der Erfahrung nur einen höchst

geringen, fast verschwindenden Einfluß auf dieselbe zugestand, verwirft dagegen Aristoteles alle und jede Unmittelbarkeit der erwähnten übersinnlichen Erkenntniß [1]), und legt aller Erkenntniß, nicht blos der sinnlichen, sondern auch der übersinnlichen, die Erfahrung zu Grunde. Aus der sinnlichen Vorstellung wird in letzter Instanz alle Erkenntniß gewonnen, und ohne den Sinn und die sinnliche Empfindung ist überhaupt gar keine Erkenntniß möglich [2]). Aus einer Vielheit sinnlicher Vorstellungen resultirt die Erfahrung, und aus der Erfahrung entsteht dann durch die Thätigkeit des denkenden Geistes die Wissenschaft [3]). Wenn deshalb einem Individuum für die Aufnahme gewisser Objecte der respective Sinn fehlt, so ist ihm auch eine Wissenschaft von diesen Objecten unmöglich. [4]) —

Das sind die Fundamental-Lehrsätze der aristotelischen Noetik, und damit stellt er sich offenbar unbedingt auf den Standpunkt des Empirismus. Man sollte nun glauben, daß er in weiterer Verfolgung dieser Principien eine eigentliche übersinnliche Erkenntniß in Abrede stellen, die Begriffe des Verstandes als bloße allgemeine Vorstellungen oder Benennungen bezeichnen, und so bei dem empirisch-Sinnlichen allein stehen bleiben würde. Allein Aristoteles ist von einer solchen Lehre weit entfernt. Vielmehr unterscheidet er Sinn und Verstand strenge von einander [5]), bezeichnet sie als zwei von einander ganz verschiedene Erkenntnißquellen [6]), und lehrt ausdrücklich, daß das Denken mit dem empirischen Erkennen oder Vorstellen keineswegs identisch sei, sondern daß vielmehr beide sich wesentlich von einander unterscheiden [7]). Der Sinn bezieht sich auf das Sinnliche, der Verstand dagegen auf das Uebersinnliche [8]). Erstern gehört das Einzelne, letztern dagegen das Allgemeine an [9]), und wie daher die respectiven Objecte beider nicht identisch sind, so müssen auch sie selbst strenge auseinander gehalten, und darf der wesentliche Unterschied zwischen beiden nicht zu einem bloß graduellen herabgesetzt werden. Hiedurch entfernt sich Aristoteles offenbar wiederum ebenso weit von dem reinen Empirismus, als er sich durch die ersterwähnten Lehrsätze ihm genähert hatte. Aber dennoch ist damit nicht so viel gewonnen, als es den Anschein hat.

---

[1]) Arist. Met. l. 1, c. 7. — [2]) Anal. post. l. 1, c. 18. — [3]) Phys. l. 7, c. 4, 12. *Ἐκ της κατα μερος ἐμπειριας την καθολου λαμβανομεν ἐπιστημην.* — Met. l. 1, c. 1. — Anal. post. l. 2, c. 19, 5. — [4]) Anal. post. l. 1, c. 18. — [5]) Anal. post. l. 1, c. 31, 1. — [6]) De insomn. c. 1. — [7]) De anim. l. 3, c. 3, 6. 7. *Ὁτι μεν οὐν οὐ ταὐτον ἐστι το αἰσθανεσθαι και το φρονειν, φανερον. ἀλλ' οὐδε το νοειν, ἐν ᾡ ἐστι το ὀρθως και το μη ὀρθως, (το μεν γαρ ὀρθως φρονησις, και ἐπιστημη, και δοξα ἀληθης* etc.) *το αὐτο τῳ αἰσθανεσθαι.* — [8]) De part. anim. l. 1, c. 1, pag. 474. Vgl. auch Magn. mor. l. 1, c. 35. — [9]) Phys. l. 1, c. 6, 12. *Το μεν γαρ καθολου, κατα τον λογον γνωριμον, το δε καθ' ἑκαστον, κατα την αἰσθησιν. ὁ μεν γαρ λογος, του καθολου· ἡ δ' αἰσθησις του κατα μερος.*

Denn da Aristoteles ganz und gar keine unmittelbare übersinnliche Erkenntniß annimmt, so kann in seiner Lehre auch von einer Idee im Gegensatze zum Begriffe nicht mehr die Rede sein. Während daher bei Plato die Idee die unbedingteste Herrschaft behauptete nicht bloß gegenüber der Erfahrung, sondern auch im Bereiche der übersinnlichen Erkenntniß selbst: verschwindet dieselbe dagegen bei Aristoteles gänzlich, und bleibt bloß der Begriff übrig. Die Erfahrung gibt den Stoff der Erkenntniß, und dieser Stoff wird dann vom Verstande zur begrifflichen Erkenntniß erhoben. Und das ist dann auch schon die Spitze der menschlichen Erkenntniß. Ein Höheres, als den Begriff, gibt es nicht, und kann es nicht geben. — Aber eben weil dieser Begriff selbst wiederum nur aus der Erfahrung abstrahirt werden kann, und daher Nichts im Verstande sein kann, was nicht zuvor in den Sinnen gewesen: kann die gesammte wissenschaftliche Methode, die sich auf dieses Erkenntnißprincip aufbaut, nur eine rein analytische sein. Ohne Idee ist keine Synthese möglich, und wo daher jene fehlt, da muß auch diese verschwinden, und die Analyse allein übrig lassen. Und in der That ist denn auch in dem aristotelischen System die Analyse fast ausschließlich vorherrschend; die Synthese steht der Analyse gegenüber tief im Hintergrund, und übt durchaus keinen entscheidenden Einfluß auf das Ganze seiner Lehre aus. Die Folge davon ist, daß die aristotelische Lehre sich zwar durch genaue Begriffsbestimmungen und scharfe Unterscheidung auszeichnet, ein Moment, das in ihr nicht genug gerühmt und hervorgehoben werden kann; aber doch auch anderseits wiederum jeder lebensvollern Speculation im Gebiete des Idealen ermangelt, weshalb sie den Geist kalt läßt, und wenn wir so sagen sollen, vertrocknet, während dagegen die platonische Lehre erwärmt und begeistert. Der Begriff ist hier nicht durch die Idee belebt, und darum kann er mit seiner kalten Analyse zwar ein geeignetes Mittel sein für scharfsinnige Erörterungen und Unterscheidungen, allein beleben und erheben kann er nicht, weil ihm selbst das Leben fehlt. — So ist das empiristische Princip bei Aristoteles zwar bedeutend gemildert, aber beseitigt ist es nicht; vielmehr macht es in den eben erwähnten Momenten auf das Entschiedenste sich geltend, und bestimmt den innersten Charakter und die wesentliche Richtung des ganzen Systems. —

§. 200.

Dieses vorausgeschickt geht denn nun Aristoteles in der Entwicklung des Erkenntnißprocesses selbst folgerichtig zu seinem höchsten Erkenntnißprincip vom Einzelnen oder Individuellen aus. Das Einzelne ist das erste und vorzüglichste, weil das ganze Universum aus Nichts anderm besteht, als aus individuellen Dingen [1]). Es ist daher das wahrhaft Reale und Substantielle,

[1]) Phys. l. 1, c. 4, 18. Ἐξ ἀδιαιρετων ἀρα το παν. Ethic. Nic. l. 6, c. 12.

und deshalb nennt es Aristoteles die *οὐσια πρωτη*. Substanz im engsten und strengsten Sinne dieses Wortes ist ihm nämlich dasjenige, was nicht blos in keinem andern ist und von keinem andern prädicirt werden kann, sondern in welchem vielmehr umgekehrt alles andere ist, und von welchem deshalb auch alles andere prädicirt wird. Und da dieses eben nur das Einzelwesen sein kann, so ist ihm also dieses Substanz im eigentlichsten Sinne dieses Wortes, mithin *οὐσια πρωτη* [1]). — Ohne die *οὐσια πρωτη* ist daher Nichts anderes möglich, sie ist die letzte Unterlage aller Prädicamente, und was nicht in ihr ist, kann überhaupt gar nicht existiren [2]). Faßt man nun aber diese *οὐσια πρωτη* näher ins Auge, so kann in jedem Einzelwesen, das uns die Erfahrung darbietet, ein zweifaches Moment unterschieden werden, ein materielles und ein formelles. Damit nämlich ein bestimmtes individuelles Wesen wirklich sei, ist vor Allem nothwendig ein reales Substrat, als die reale Unterlage (*ὑποκειμενον*) seiner Wirklichkeit; dann aber auch ein bestimmtes Etwas, wodurch jenes Substrat gerade zu dem Wesen gemacht wird, das sich uns in dem respektiven Individuum darstellt (*εἰδος*). Das erstere Moment nun ist die Materie (*ὑλη*), und das letztere die Form (*μορφη*) des bestimmten Dinges. Die Form ist die Idee, die in dem realen Substrat, das die Materie darbietet, sich verwirklicht, und das aus dem Zusammengehen beider Momente resultirende Product ist eben die *οὐσια πρωτη* oder das Einzelwesen [3]). Weder die Materie noch die Form **wird**; das Werden kommt blos dem Wesen zu, das aus ihnen resultirt, also dem aus beiden Zusammengesetzten, dem Individuum [4]). So fern nun beide Momente, das materielle und das formelle, in gleicher Weise nothwendig sind zur Herstellung des Individuums, kann man auch das eine oder andere von ihnen als die *οὐσια* des respectiven Dinges bezeichnen. Aber, wie schon gesagt, im strengsten Sinne gebührt dieser Begriff doch ausschließlich nur dem aus beiden Momenten gebildeten Einzelwesen [5]). Dieses bildet somit auch die reale und feste Grundlage alles Erkennens; von ihm geht letzteres aus, und zu ihm kehrt es wieder zurück; es ist durch den gesammten Erkenntnißprozeß des Menschen wesentlich

---

[1]) Cat. c. 5, 1. *Οὐσια δε ἐστιν ἡ κυριωτατα τε και πρωτως και μαλιστα λεγομενη, ἡ μητε καθ᾽ ὑποκειμενου τινος λεγεται, μητε ἐν ὑποκειμενῳ τινι ἐστιν, οἱον ὁ τις ἀνθρωπος, και ὁ τις ἱππος.* — [2]) Cat. c. 5, 5. — [3]) Met. l. 8, c. 2. 6. De anim. l. 2, c. 1, 3. *Λεγομεν δη ἑν τι γενος των ὀντων, την οὐσιαν. Ταυτης δε το μεν ὡς ὑλην, ὁ καθ᾽ αὑτο μεν οὐκ ἐστι τοδε τι˙ ἑτερον δε, μορφην και εἰδος, καθ᾽ ἣν ἠδη λεγεται τοδε τι. και τριτον, το ἐκ τουτων.* — Phys. l. 1, c. 8, 11. *Γιγνεται ἁπαντα ἐκ τε του ὑποκειμενου και της μορφης.* [4]) Met. l. 12, c. 3. l. 7, c. 9. — [5]) De anim. l. 2, c. 2, 17. *Τριχως γαρ λεγομενης της οὐσιας, ὡν το μεν εἰδος, το δε ὑλη, το δ᾽ ἐξ ἀμφοιν.* — Met. l. 7, c. 3, c. 7.

vorausgesetzt, und kann nicht beseitigt werden, ohne damit zugleich auch alles Erkennen unmöglich zu machen. —

An die *οὐσια πρωτη* schließt sich nun aber nach Aristoteles auch noch eine andere an, welche er als die *οὐσια δευτερα* bezeichnet. Sofern nämlich jedes Einzelwesen auch ein bestimmtes Sein hat, vermöge dessen es einer gewissen Art und Gattung von Dingen angehört, so nennt Aristoteles diese Art und Gattung, in welcher das Individuum selbst wiederum sich befindet, weil das Gattungs- und Artsmoment es eben in seinem Sein bestimmt, und so die Grundlage bildet, auf welche hin gewisse Accidentien demselben inhäriren können, die *οὐσια δευτερα*, so daß mithin diese *οὐσια δευτερα* im Grunde nichts anderes ist als dasjenige, was wir die Wesenheit eines bestimmten Dinges nennen [1]). Während daher die *οὐσια πρωτη* immer ein Einzelnes ist, weil sie ja selbst nur das Individuum bezeichnet, ist dagegen die *οὐσια δευτερα*, an und für sich genommen, immer etwas Allgemeines, weil eine und dieselbe Wesenheit stets in einer Mehrheit von Individuen verwirklicht hervortritt. Allein ungeachtet dieser Allgemeinheit kann doch auch in ihr wiederum in analoger Weise wie in der *οὐσια πρωτη* zwischen einem materiellen und formellen Elemente unterschieden werden. Betrachtet man nämlich die Wesenheiten bestimmter Dinge näher, so findet sich in der Zergliederung derselben allenthalben ein Moment, das als das allgemeine, generische, und darum in sich noch unbestimmte Moment sich darstellt, und mit ihm zugleich ein anderes, welches jenes erstere über seine allgemeine Unbestimmtheit emporhebt, und dadurch die bestimmte Wesenheit im Unterschiede von andern, denen das gleiche generische Moment zukommt, erst constituirt [2]). Offenbar verhält sich daher auch hier das letztere zum erstern, wie die Form zur Materie, und wiederholen sich mithin, wie gesagt, auch in der *οὐσια δευτερα*, wiewohl sie an sich allgemein ist, wenn auch nicht in identischer, so doch in analoger Weise jene Unterschiede, die zuerst und zunächst nur von der *οὐσια πρωτη* gelten. —

§. 201.

Sehen wir jedoch hievon ab, und wenden wir uns wieder den allgemeinen Bestimmungen zu, so muß sich hier vor allem die Frage ergeben, in welchem Verhältnisse denn nach Aristoteles die *οὐσια δευτερα* zur *οὐσια πρωτη* stehe. Betrachtet man nemlich die erstere an und für sich, so ist sie in dieser Fassung,

---

[1]) Cat. c. 5, 1. *Δευτεραι δε οὐσιαι λεγονται (τα εἰδη), ἐν οἱς εἰδεσιν αἱ πρωτως οὐσιαι λε λομεναι ὑπαρχουσιν. ταυταγτε και τα των εἰδων τουτων γενη, οἱον ὁ τις ἀνϑρωπος, ἐν εἰδει μεν ὑπαρχει τῳ ἀνϑρωπῳ· γενος δε του εἰδους ἐστι, το ζωον. Δευτεραι οὐν αὐται λεγονται οὐσιαι, οἱον ἑ τε ἀνϑρωπος, και το ζωον.* — Met. l. 5, c. 8. l. 7, c. 3. — [2]) Met. l. 7, c. 10.

wie bereits erwähnt, etwas ganz Allgemeines. Da sie aber anderseits doch nur die wesentlichen Momente des Seins der einzelnen Dinge zum Inhalte hat, mithin in der Wirklichkeit doch nur individuell ist, so fragt es sich, wodurch sie denn in den Einzelwesen individuirt werde; — allgemein also — welches in der objectiven Wirklichkeit das Princip der Individuation sei. Diese Frage nun beantwortet Aristoteles dahin, daß das Princip der Individuation der allgemeinen Wesenheiten diese bestimmte Materie sei, die einem bestimmten Individuum in der Wirklichkeit zukommt, und die er als die letzte Materie bezeichnet. Gerade dadurch nämlich, daß die allgemeine Wesenheit in dieser bestimmten Materie verwirklicht ist, wie sie dem respectiven Individuum unterliegt, ist dieses Individuum als solches constituirt, und die allgemeine Wesenheit individualisirt [1]) — Und hieraus folgt nun von selbst, daß die Vielheit und Verschiedenheit der einzelnen Dinge ihren letzten Grund ebenfalls nur in der Materie, sofern sie Princip der Individuation ist, haben könne [2]). Ohne die Materie ist daher weder eine Individualität, noch eine Vielheit und Verschiedenheit der Individualitäten möglich, und so ist das Reich der Einzelheiten als solcher, wie uns dieses in der Welt entgegentritt, einzig und allein durch sie bedingt, sofern sie eben der Grund der Individualisirung der allgemeinen Wesenheiten ist. —

Hieraus geht nun von selbst hervor, wie die *ουσια δευτερα* im Gegenhalte zum Einzelwesen als solchem aufgefaßt und bezeichnet werden müsse. Ist nemlich diese *ουσια* in dem Einzelwesen vermöge der diesem immanenten Materie individualisirt, so kann sie sich zu diesem Einzelwesen nur als die Quiddität, als das *το τι ἐστιν* oder als das *το τι ἠν εἰναι* desselben verhalten, also als dasjenige, wodurch dasselbe das bestimmte Ding ist, das es ist [3]). Und deshalb nennt denn auch Aristoteles ausdrücklich die *οὐσια* ohne die Materie die Quiddität oder das *το τι ἠν εἰναι* des Dinges [4]). Und da dasjenige, wodurch ein bestimmtes Individuum als das bestimmte Individuum, da es ist, constituirt wird, auch als die Form oder Idee (*μορφη ἠ εἰδος*) desselben zu bezeichnen ist, so ist in dieser Beziehung die *οὐσια* auch die Form oder das *εἰδος* desjenigen Individuums, in welchem sie verwirklicht ist [5]), so daß mithin die Begriffe von *οὐσια* (*δευτερα*), von *το τι ἐστι*, *το τι ἠν εἰναι* oder Quiddität, und von Form oder *εἰδος*, sofern sie auf das Einzelwesen

---

[1]) Met. l. 7, c. 10. *Ὁ δ' ἀνθρωπος και ὁ ἱππος και τα οὑτως, ἐπι των καθεκαστα. καθολου δε οὐκ ἐστιν οὐσια, ἀλλα συνολον τι ἐκ τουδε του λογου και τησδε της ὑλης, ὡς καθολου· καθ' ἑκαστον δ' ἐκ της ἐσχατης ὑλης ὁ Σωκρατης ἠδη ἐστι· και ἐπι των ἀλλων ὁμοιως.* Vgl. l. 7, c. 8. — [2]) Met. l. 12, c. 8. — [3]) Met. l. 5, c. 8. *Ἐτι το τι ἠν εἰναι, οὑ ὁ λογος ἐστιν ὁρισμος· και τουτο λεγεται οὐσια ἑκαστου.* l. 8, c. 1. Met. l. 7, c. 17, c. 7. — [4]) Met. l. 7, c. 7. — [5]) Met. l. 7, c. 7. — Anal. post. l. 2, c. 11, 1.

angewendet werden, mit einander schlechterdings zusammenfallen und identisch sind. Aber freilich ist dann unter dieser Form oder Quiddität nicht die äußere, sinnliche Form oder Beschaffenheit des Individuums zu verstehen; denn diese bestimmt nicht das Sein desselben, sondern ist vielmehr erst eine Folge des letztern, und gründet zunächst in der Materie des Dinges: — sondern man hat unter *οὐσια*, Form oder Quiddität des Individuums hier dasjenige zu denken, wodurch dasselbe innerlich zu dem bestimmt ist, was es ist, also den vernünftigen Gedanken, der in ihm sich verwirklicht und offenbart, und der deshalb auch in unserer Erkenntniß nicht den Sinn, sondern vielmehr den Verstand anspricht, und nur von diesem erfaßt werden kann. Und darum bestimmt denn auch Aristoteles die erwähnten Begriffe häufig dadurch näher, daß er ihnen den Ausdruck *κατα τον λογον* beisetzt, indem er mittels dieser Bezeichnung sie auf den ihnen eigenthümlichen Inhalt beschränkt, und die äußere, sinnliche Erscheinung hievon ausschließt [1]). Aus dem gleichen Grunde wird von ihm auch vielfach *λογος* für *εἰδος* gesetzt, indem eben das *εἰδος*, wie gesagt, der vernünftige Gedanke oder der Begriff ist, der in dem Individuum sich als verwirklicht darlebt, und darum auch vom Verstande aus ihm gewonnen und zur Erkenntniß gebracht werden kann [2]). —

§. 202.

Mit den bisher entwickelten Bestimmungen haben wir uns denn nun die Grundlage untergebreitet für die Darstellung des Erkenntnißprocesses selbst, wie derselbe uns von Aristoteles vorgeführt wird. Wie in der Objectivität zu unterscheiden ist zwischen der *οὐσια πρωτη* und der *οὐσια δευτερα*, und die letztere ohne die Voraussetzung der erstern nicht denkbar ist, so scheidet sich diesem objectiven Verhältnisse entsprechend auch das menschliche Erkenntnißvermögen, wie bereits oben erwähnt worden, in zwei Erkenntnißquellen aus, in den Sinn und in den Verstand, und ist der letztere ohne Voraussetzung des erstern nicht möglich. Der Sinn bezieht sich auf die *οὐσια πρωτη* als die Grundlage aller Erkenntniß, der Verstand dagegen auf die *οὐσια δευτερα*, die in jener verwirklicht ist, und kann daher nur unter der Voraussetzung die ihm entsprechende Thätigkeit entwickeln, daß der Sinn sich im Voraus schon in den Besitz der Einzelwesen gesetzt hat, deren Wesenheit der Verstand erkennen soll. Ist nun aber diese Voraussetzung gegeben, und ist somit in der sinnlichen Vorstellung der Sinn zur Erkenntniß des Einzelnen gelangt, so abstrahirt der Verstand aus den einzelnen Dingen die in ihnen verwirklichte Wesenheit, Quiddität oder Form, und gelangt so zum Begriffe. Der Begriff

---

[1]) Vergl. unter andern De anim. l. 2, c. 1, 15. — Phys. l. 2, c. 1, 17. — [2]) Phys. l. 1, c. 8, 6. *Το γαρ εἰδει λεγω και λογῳ ταὐτον*. — l. 2, c. 3, 3. — Met. l. 5, c. 2. — De anim. l. 1, c. 1, 23.

ist somit nicht eine bloße allgemeine Vorstellung oder Benennung einer Vielheit von einzelnen Erkenntnißobjecten, er hat vielmehr einen eigenthümlichen Inhalt, wodurch er sich wesentlich von der bloßen Vorstellung unterscheidet, und dieser Inhalt ist die *ουσια* das *το τι ἠν εἰναι* oder das *εἰδος* der einzelnen Individuen, die in der Vorstellung sich darstellen. Und darum ist auch die Definition, in welcher der Inhalt des Begriffes auseinander gelegt wird, Nichts anderes, als die Exposition des Wesens, der Quiddität oder der Form bestimmter Einzelwesen [1]). Daraus folgt von selbst, daß, weil die *ουσια*, abgesehen von ihrer Individualisirung in der Materie, an und für sich etwas ganz Allgemeines ist, auch der Begriff und die Definition wesentlich diesen Charakter der Allgemeinheit haben müssen [2]). Und wenn in der *ουσια δευτερα*, wie wir gehört haben, in analoger Weise die Unterscheidung zwischen einem materiellen und formellen Momente zu machen ist wie in der *ουσια πρωτη*, so ist es klar, daß diese Unterscheidung auch in das Gebiet des Begriffes und der Definition hinüberspielen, und auch hier sich geltend machen müsse. Als Ausdruck der *ουσια* bestimmter Dinge schließt der Begriff immer ein allgemeines, generisches, und ein besonderes Merkmal in sich, welches letztere die Differenz heißt, weil sie es eigentlich ist, welche das respective Wesen von allen andern, die mit ihm zur gleichen Gattung gehören, unterscheidet, und zwar ist sie immer die letzte Differenz, weil nur unter dieser Voraussetzung die Abgränzung des respectiven Wesens gegenüber den andern Arten von Wesen eine vollständige sein kann [3]). Beide, das generische Merkmal und die Differenz sind an und für sich weiter als jener Begriff, den sie bilden sollen; beide in Einheit miteinander aber sind der adäquate Ausdruck jener Wesenheit, die in dem respectiven Begriffe gedacht werden soll, [4]) und deshalb sind sie denn auch die wesentlichen Constitutive desselben. Aber eben weil in diesen zwei Merkmalen nur jene beiden Grundmomente gedacht werden, aus welchen die Wesenheiten der respectiven Individuen sich bilden, und diese zu einander dem früher Gesagten zufolge im Verhältniße von Materie und Form stehen: so müssen sie auch im Begriff und in der Definition dieses Verhältniß beibehalten, und daher das generische Merkmal als die Materie, die Differenz dagegen als die Form des Begriffes oder der Definition gedacht werden [5]). Die höchsten Gattungen und somit auch die höchsten Begriffe

---

[1]) Anal. post. l. 2, c. 3, 7. *Ὁ ὁρισμος, οὐσιας τις γνωρισμος.* 12. *Ὁρισμος μεν γαρ του τι ἐστι και οὐσιας.* — Top. l. 1, c. 5, 2. — [2]) Anal. post. l. 2, c. 3, 3. *Ὁ μεν γαρ ὁρισμος, του τι ἐστιν εἰναι δοκει· το δε τι ἐστιν, ἁπαν καθολου και κατηγορικον.* — [3]) Met. l. 7, c. 12. — Top. l. 1, c. 8, 2. — [4]) Anal. post l. 2, c. 13, 3. 11 seqq. — [5]) Phys. l. 2, c. 11, 6. *Ἐστι γαρ και ἐν τῳ λογῳ ἐνια ὡς ὑλη του λογου.* — De part. anim. l. 1, c. 3. p. 477. *Ἐστι δε ἡ διαφορα το εἰδος ἐν τη ὑλη.* — Met. l. 5, c. 28. l. 7, c. 12. l. 10, c. 8.

sind nach Aristoteles die Begriffe des Seins und des Einen, [1]) und da dieselben eben nur Gattungen sind, und keine Differenz mehr einschließen, so sind sie auch einer eigentlichen Definition nicht mehr fähig. Sie sind nur die höchste Spitze der Abstraktion, und in sofern auch der höchste Ausläufer der begrifflichen Erkenntniß. —

§. 203.

Hieraus ergibt sich denn nun von selbst die Lehre des Aristoteles vom Allgemeinen. Daß das Allgemeine bei Aristoteles nicht in den Hintergrund tritt, sondern vielmehr in seiner ganzen Erkenntnißlehre eine bedeutende Rolle spielt, ist aus dem Bisherigen von selbst klar. Die Erkenntniß des Einzelnen ist zwar die Grundlage und Voraussetzung der allgemeinen Erkenntniß, wie sie im Begriffe gewonnen und in der Definition erläutert wird; aber doch ist erst dann die Erkenntniß vollendet, wenn sie auf die Stufe der Allgemeinheit emporgestiegen ist, weil wir erst in der allgemeinen Erkenntniß zum Wesen der Dinge vordringen, und dasselbe uns eigen machen. Und darum kann sich die Wissenschaft nur im Gebiete des Allgemeinen bewegen [2]). In sofern steht somit Aristoteles mit Plato auf dem gleichen Standpunkte. Dennoch aber ist anderseits der Unterschied zwischen beiden gerade in diesem Punkte ein wesentlicher, und wir werden uns nicht irren, wenn wir gerade hieraus zumeist die Verschiedenheit ihrer beiderseitigen Lehrsysteme ableiten. Abgesehen davon, daß Plato die allgemeine Erkenntniß in der Form der Idee faßt, und sie eine unmittelbare sein läßt, während Aristoteles seinem empiristischen Ausgangspunkte gemäß das Allgemeine einzig nur auf dem Wege der Abstraction aus den Objecten der Erfahrung im Verstande entstehen und blos in der Form des Begriffes sich gestalten läßt, gehen beide in Bezug auf die objective Realität des Allgemeinen in entgegengesetzte Richtungen aus einander, und das ist die Hauptsache. Während nämlich Plato das Allgemeine als solches objectivirte, und es als das allein wahrhafte Sein über die einzelnen Dinge der Erscheinungswelt hinstellte, diesen aber nur eine Theilnahme an jenem zugestand, weist dagegen Aristoteles diese Annahme entschieden zurück. Es gibt nach ihm durchaus keine vorbildlichen Ideen, die von den Dingen selbst getrennt wären [3]); die Formen oder Ideen (εἴδη) der Dinge sind von diesen selbst gar nicht trennbar, außer dem Begriffe nach [4]), und deshalb ist das Allgemeine keine für sich seiende objective Wesenheit [5]), — ein Lehrsatz, welchen Aristoteles in den verschiedensten Wendungen zu begründen und an Beispielen zu erläutern sucht. In der Objectivität gibt es vielmehr nur

---

[1]) Met. l. 13, 1. — [2]) De anim. l. 2, c. 5, 11. — Met. l. 3, c. 6. l. 11, 2. — Anal. post. l. 1, c. 31, 1 seqq. — [3]) Psys. l. 2, c. 2, 5. — Met. l. 10, c. 2. — [4]) Met. l. 7, c. 8. c. 14. — [5]) De gen. et corr. l. 1, c. 5. — Met. l. 12, c. 5.

Einzelnes, und in diesem Einzelnen ist eben das Allgemeine. Außer ihm ist es Nichts, nur in ihm ist es wirklich [1]). Das Allgemeine ist Nichts weiter, als das Gemeinsame; denn nur das können wir allgemein nennen, was wir in einer Mehrheit von einzelnen Dingen vorfinden, was also diese Dinge miteinander gemein haben [2]). — Und darum ist das Allgemeine, wenn dasselbe definirt werden soll, dasjenige, was seiner Natur nach geeignet ist, von mehreren einzelnen Dingen prädicirt zu werden [3]). Die Möglichkeit dieser Prädikation liegt jedoch selbstverständlich nicht darin, daß diese einzelnen Dinge an dem für sich bestehenden Allgemeinen participiren, denn außerdem, daß ein für sich bestehendes Allgemeines unmöglich ist, wäre auch eine solche sogenannte Participation oder Theilnahme etwas schlechterdings Unerklärliches und Nichtiges [4]); sondern es gründet vielmehr die erwähnte Möglichkeit darin, daß das Allgemeine dem Einzelnen immanent ist. Blos aus diesem Grunde kann und muß es dem letztern als Prädicament beigelegt werden. Wenn daher noch irgend ein Zweifel darüber obwalten würde, auf welchem Wege wir überhaupt zur Erkenntniß des Allgemeinen gelangen können, so müßte er hiemit beseitigt sein. Denn gerade darin, daß das Allgemeine nur in dem Einzelnen wirklich ist, liegt der Grund, daß wir es nur auf dem Wege der Induktion und der Abstraktion aus dem Einzelnen zu gewinnen vermögen. Wäre das Allgemeine objectiv außer dem Einzelnen wirklich, so müßte der Weg zur Gewinnung desselben ein ganz anderer sein. Aber weil dieses eben nicht der Fall ist, so können wir nur durch die eben erwähnte Denkthätigkeit der Induktion und Abstraktion uns in Besitz desselben setzen [5]), und in dieser kann dann selbstverständlich nur von dem Einzelnen ausgegangen werden [6]).

---

[1]) Anal. post. l. 1, c. 4, 9. *Καθολου δε λεγω, ὁ κατα παντος τε ὑπαρχῃ, και καθ᾽ αὑτο, και ᾗ αὐτο.* 10. *φανερον ἀρα, ὁτι ὁσα καθολου, ἐξ ἀναγκης ὑπαρχει τοις πραγμασιν.* — Anal. post. l. 1, c. 24, 3. *Το μεν καθολου μη ἐστι τι παρα τα καθεκαστα.* — Met. l. 3, c. 4. *Οὑτω γαρ λεγομεν το καθ᾽ ἑκαστον το ἀριθμῳ ἑν· καθολου δε το ἐπι τουτων.* — [2]) De part. anim. l. 1, c. 4. *Τα δε καθολου, κοινα· τα γαρ πλειοσιν ὑπαρχοντα, καθολου λεγομεν.* — [3]) De interpr. c. 7, 1. *Λεγω δε καθολου μεν, ὁ πλειοσιν πεφυκε κατη γορεισθαι.* Met. l. 5, c. 26, l. 7, c. 13. *Τουτο γαρ λεγεται καθολου, ὁ πλειοσιν ὑπαρχειν πεφυκε.... οὐδεν των καθολου ὑπαρχοντων οὐσια ἐστιν.* c. 16. *δηλον, ὁτι οὐδεν των καθολου ὑπαρχει παρα τα καθεκαστα χωρις.* — Vgl. Anal. post. l. 1, c. 31, 1. l. 2, c. 12, 15. — [4]) Met. l. 1, c. 7. *Το γαρ μετεχειν, οὐδεν ἐστιν.* — [5]) Anal. post. l. 2, c. 19, 7. *Δηλον δε, ὁτι ἡμιν τα πρωτα ἐπαγωγῃ γνωριζειν ἀναγκαιον, και γαρ και ἡ αἰσθησις οὑτω το καθολου ἐμποιει.* — Top. l. 1, c. 12, 4. *Ἐπαγωγη δε ἡ ἀπο των καθεκαστα ἐπι τα καθολου ἐφοδος.* — [6]) Anal. post. l. 1, c. 31, 5. *Ἐκ γαρ των καθεκαστα πλειονων, το καθολου, δηλον.* — *Δει ἀπο των καθεκαστον ἐπι τα καθολου μεταβαινειν.*

So ist das Allgemeine auch in keiner Weise früher als das Einzelne, vielmehr folgt es diesem erst nach, weil es eben aus diesem erst gewonnen wird [1]. —

Das also ist die Lehre des Aristoteles vom Allgemeinen. Wir sehen leicht, daß dieselbe mit den höchsten Obersätzen seiner Erkenntnißlehre vollkommen im Einklang steht. Das Allgemeine, wie es in unserm Verstande in der begrifflichen Erkenntniß auftritt, hat hier zu seinem Inhalte Nichts anderes, als die *ουσια* der einzelnen Dinge. Diese *ουσια* ist nun zwar an und für sich genommen, also in der Abstraktion gefaßt, schlechterdings allgemein, und da sie eben von Seite des Verstandes im Begriffe in der Abstraktion von dem Einzelnen gedacht wird, so kann sie im Bereiche der begrifflichen Erkenntniß nur als ein Allgemeines sich darstellen. Aber in der Objectivität ist sie durch die Materie individualisirt, und da sie in der Wirklichkeit von dieser Materie untrennbar ist, so ist sie nur in den einzelnen Individuen objectiv wirklich, und ohne und außer denselben objectiv gar nicht denkbar. Allein dennoch verliert sie auch in ihrer Individualisirung den Charakter der Allgemeinheit nicht gänzlich, indem gerade durch sie, sofern sie in einer Mehrheit von Individuen verwirklicht ist, diese Individuen zu einer allgemeinen generischen und specifischen Einheit verbunden werden. Und darum kann man sagen, daß die Individuen, die zu einer bestimmten Art gehören, zwar verschieden sind vermöge ihrer Materie, aber doch auch wiederum Eins vermöge ihrer Wesenheit oder Idee. Und darin liegt denn auch der Grund davon, daß diese Individuen vom Verstande unter dem allgemeinen Begriffe, der ihre *ουσια* oder Idee zum Inhalte hat, zusammengefaßt werden können. —

§. 204.

Es ist klar, daß wir diese Lehre des Aristoteles vom Allgemeinen nicht geradezu als unrichtig zurückweisen können; denn in der That ist das Allgemeine in der objectiven Wirklichkeit nicht außer dem Einzelnen, und ist gerade jener Lehrsatz, der diese Wahrheit entschieden festhält, die entschiedenste Negation des idealistischen Dualismus. Aber dennoch leidet die Lehre des Aristoteles vom Allgemeinen an wesentlichen Mängeln, die dieselbe wiederum weit von dem Standpunkte der wahren Mitte entfernen, auf welchem sie zu stehen scheint. Vor Allem gilt dieß von dem Grundsatze, daß das Allgemeine schlechterdings und in jeder Beziehung dem Einzelnen erst nachfolge. Dadurch wird offenbar in Abrede gestellt, daß die göttliche Intelligenz, welche über dem Reiche des Einzelnen schwebt, die Dinge der empirischen Welt wirklich

---

Anal. post. l. 2, c. 13, 24. — Top. l. 1, c. 18, 10. *Τῃ καθεκαστα ἐπι των ὁμοιων ἐπαγωγῃ, το καθολου ἀξιουμεν ἐπαγειν.*

[1]) De anim. l. 1, c. 1, 11. *Το καθολου, ἠτοι οὐδεν ἐστιν, ἠ ὑστερον.*

denke; denn würde sie dieselben denken, so müßte offenbar das Allgemeine in dieser Beziehung die Priorität vor dem Einzelnen in Anspruch nehmen. Und in der That ist es, wie wir später hören werden, wirklich die Lehre des Aristoteles, daß die göttliche Intelligenz sich nicht auf die Dinge der wirklichen Welt beziehe, sondern blos auf Gott selbst. Daß hiemit das Princip eines ideenlosen, todten Deismus zum Vorschein tritt, liegt auf der Hand; aber ebenso klar ist es auch, daß mit dem kalten empiristisch-realistischen Charakter des aristotelischen Systems eine andere als die deistische Anschauung sich kaum vereinbaren ließ. Wendet sich also mit der Annahme einer absoluten Posteriorität des Allgemeinen die aristotelische Erkenntnißlehre wieder schlechterdings dem Empirismus zu, so spielt dagegen, von einer andern Seite aus betrachtet, die Lehre des Aristoteles vom Allgemeinen auch wieder in das Gebiet des Idealismus hinüber. Man kann nämlich wohl die Materie als das Individuationsprincip des Allgemeinen betrachten, und zwar als dasjenige, welches dem Individuum selbst immanent ist, aber es kann nicht das einzige sein. Vielmehr muß es noch ein höheres voraussetzen, welches über den einzelnen Dingen selbst schwebt, und dieses ist eben der göttliche Geist, sofern er das Individuum nicht blos im Allgemeinen, sondern vielmehr als solches, also als Einzelnes denkt. Denn nur dadurch, daß Gott das Individuum als solches denkt, und es dieser Idee entsprechend in's Dasein setzt, kann dasselbe eine wahrhaft selbstständige Existenz in Anspruch nehmen, und läuft nicht Gefahr, irgendwie in dem Allgemeinen, das ihm wie jedem andern mit ihm gleichartigen Dinge immanent ist, sich zu verlieren. Fehlt jedoch dieses höhere Individuationsprincip, wie solches bei Aristoteles der Fall ist, so kann die Materie allein das Einzelwesen gegen jene Gefahr nicht schützen. Das Allgemeine geht dann zwar durch die Materie und in derselben in die Einzelheiten auseinander, aber zuletzt ist es doch wiederum nur Eines in allen diesen Einzelheiten; und steht einmal dieses fest, so braucht man nur auch noch die Materie möglichst zu idealisiren, und man hat den Idealismus vollständig, und zwar in einer noch weit extremeren Form, als er uns im Platonismus begegnet ist. Ist mithin in dieser Weise von dem erwähnten Gesichtspunkte aus die aristotelische Theorie der Universalien offenbar dem Idealismus zugewendet: so kann sie jedoch auch wieder umgekehrt von dem gleichen Gesichtspunkte aus in den extremsten materialistischen Realismus übergehen. Man braucht nämlich nur den Accent nicht auf das Allgemeine, sondern auf das Materielle im Einzelnen zu legen, so fern dieses Materielle zuletzt doch dasjenige ist, wodurch das Einzelne als solches hergestellt wird: dann wird sich das allgemeine bald in die der Materie immanenten allgemeinen Lebens- und Bildungsgesetze auflösen, und werden in Folge dessen alle empirischen Individuen zuletzt als Nichts weiter sich darstellen, denn als gewisse Bildungsformen, in welche sich die Materie vermöge der ihr immanenten wesentlichen Bildungsgesetze gestaltet und gestalten muß. Und das ist der

Materialismus. — Wenn also auch die aristotelische Lehre vom Allgemeinen im Ganzen richtig angelegt ist: so ist sie doch weit entfernt, von wesentlichen Mängeln frei zu sein, und darum muß sie sich zuletzt immer wieder demjenigen zuneigen, was sie ursprünglich abzuwenden bestimmt war. — Wir dürfen uns daher auch aus diesem Grunde nicht wundern, wenn wir in der aristotelischen Lehre, wie bereits früher erwähnt worden ist, durchgehends das idealistische und das empiristisch-realistische Moment sich miteinander verbinden sehen. Die Art und Weise, wie Aristoteles das Allgemeine auffaßt, konnte ihn, vorausgesetzt, daß er die Extreme vermeiden wollte, wie es bei ihm wirklich der Fall war, zu keinem andern Resultate kommen lassen. —

§. 205.

Gehen wir nach dieser Bemerkung weiter in der Entwicklung der aristotelischen Erkenntnißlehre, so geht der Verstand vom Begriffe, den er auf dem Wege der Induktion gewonnen hat, fort zum Urtheile, in welchem er die Begriffe selbst zusammensetzt und scheidet, und sie von den Gegenständen, auf welche sie sich beziehen, wirklich prädicirt. Die hauptsächlichsten Prädicamente, die einem einzelnen Dinge zugetheilt werden können, und unter welche alle übrigen sich subsumiren lassen, sind die Kategorien der Substanz, der Quantität, Qualität, Relation, des Raumes, der Zeit, des Habens, der Lage, des Thuns und des Leidens [1]). Im Urtheile als der Zusammensetzung und Scheidung der Begriffe tritt erst dasjenige hervor, was man die Wahrheit oder Falschheit der Erkenntniß nennt; denn erst, wenn die Begriffe selbst von einander und von den ihnen entsprechenden Gegenständen affirmirt oder negirt werden, kann gesagt werden, daß diese Affirmation oder Negation wahr oder falsch sei [2]). Stimmt dieselbe mit dem Sein überein, dann ist die Erkenntniß wahr; denn Sein und Wahrsein sind identische Begriffe [3]); wo nicht, ist sie falsch. Hat aber der Verstand im Urtheile einmal bestimmte Wahrheiten gewonnen, so können aus denselben wieder andere abgeleitet, und so auch auf diesem Wege die Erkenntniß erweitert werden. Diese Ableitung geschieht im Schluß [4]) und so ist der Schluß das Medium der Demonstration [5]),

---

[1]) Cat. c. 4, 1. *Των κατα μηδεμιαν συμπλοκην λεγομενων, ἑκαστον ἠτοι οὐσιαν σημαινει, ἠ ποσον, ἠ ποιον, ἠ προς τι, ἠ που, ἠ ποτε, ἠ κεισθαι, ἠ ἐχειν, ἠ ποιειν, ἠ πασχειν.* — Top. l. 1, c. 9, 2. — Met. l. 5, c. 7. — [2]) Categ. cap. 4, 3. *Ἁπασα γαρ καταφασις ἠ ἀποφασις δοκει, ἠτοι ἀληθης ἠ ψευδης εἰναι. των δε κατα μηδεμιαν συμπλοκην λεγο-μενων, οὐδεν οὐτε ἀληθες, οὐτε ψευδες ἐστιν.* De anim. l. 3. c. 9, 5. De interpr. c. 1, 5. *Περι γαρ συνθεσιν και διαιρεσιν ἐστι το ψευδος και το ἀληθες.* — Met. l. 6, c. 3. — [3]) Met. l. 2, c. 1. — [4]) Anal. prior. l. 1, c. 1, 8. — [5]) Anal. prior. l. 1, c. 2, 1. — An. post. l. 1, c. 4.

wodurch die Wahrheit eines Satzes aus der Wahrheit eines andern erwiesen wird, dadurch daß der erstere auf den letztern zurückgeführt, oder aus ihm deducirt wird [1]). Jedoch diese Beweisführung kann weder nach abwärts, noch nach aufwärts in's Unendliche gehen, denn das Unendliche kann, eben weil es kein Ziel kennt, auch nicht im Denken durchschritten werden [2]). Also sowohl nach unten als nach oben muß die Demonstration an ein Ende kommen, über welches sie nicht mehr hinaus kann [3]); und diese Gränze muß durch solche Sätze gebildet werden, die eines Beweises nicht mehr fähig, aber auch nicht mehr benöthigt sind, weil sie durch sich und an sich selbst Glauben verdienen [4]). Dieß sind denn nach unten die unmittelbaren Erfahrungssätze, und nach oben die Principien. Was zunächst die Principien betrifft, so werden sie zwar in sofern auf dem Wege der Induction gewonnen, als die Begriffe, die ihnen unterliegen, auf diesem Wege in den Verstand kommen [5]), aber an und für sich genommen ist deren Wahrheit durch sich selbst einleuchtend, und daher ein Beweis für ihre Wahrheit ebenso unmöglich als unzulässig [6]). Die hauptsächlichsten Principien sind das Princip des Widerspruches [7]) und das Princip des ausgeschlossenen Dritten [8]), und diese beherrschen denn auch unser ganzes Denken und alle Demonstration. Das Princip des hinreichenden Grundes kommt bei Aristoteles nicht ausdrücklich vor, wiewohl er selbstverständlich in seiner Lehre überall auf dasselbe zurückkommen muß. —

Und so erkennt denn unser Verstand Alles, was er erkennt, entweder durch Induction oder durch Beweisführung. Auf dem Wege der Induction gelangt er zu den Begriffen, und da in ihnen bereits auch die höchsten Principien des Denkens ihm gegeben sind: so hat er durch die Induction sich auch in den Stand gesetzt, auf der Grundlage jener Principien andere Wahrheiten abzuleiten; und sofern dieses eben durch die Demonstration geschieht, so gelangt er auch durch diese zu neuen Erkenntnissen, die er auf dem Wege der Induction allein nicht gewinnen kann.

Hieraus ist leicht ersichtlich, daß die Erweiterung der Erkenntniß auf dem Wege der Demonstration die Induktion nothwendig voraussetzt, insofern sie ohne Voraussetzung dieser gar nicht möglich ist; denn durch die Induktion muß zuerst das Allgemeine gewonnen werden, und dann kann der Verstand aus ihm erst das Besondere ableiten. Und da die Induktion wiederum wesentlich die Erfahrung und sinnliche Vorstellung voraussetzt, sofern nur aus dem Sinn-

---

[1]) Top. l. 1, c. 1, 3. 4. — [2]) Anal. post. l. 1, c. 22, 11. — [3]) Anal. post. l. 1, c. 20, l. 2. c. 21, 1 seqq. c. 22, 1 seqq. Met. l. 3, c. 3. — [4]) Anal. post. l. 1, c. 3, 4. — [5]) Eth. Nic. l. 6, c. 3. — Vgl. Eth. Nic. l. 1, c. 7. — [6]) Anal. post. l. 1, c. 10, 1. — Top. l. 1, c. 1, 6. — [7]) Anal. post. l. 1, c. 11, 7. — Met. l. 4, c. 3. 4. 6. — Vgl. Cat. c. 6, 23. — [8]) Cat. c. 10, 6. 21. — De interpr. c. 9, 1, seqq. — Met. l. 4, c. 7.

lichen das Uebersinnliche, aus dem Einzelnen das Allgemeine gewonnen werden kann: so reducirt sich mithin in der That zuletzt alle Erkenntniß auf die Erfahrung, und bestättigt sich so vollkommen der Grundsatz, der der ganzen Theorie der menschlichen Erkenntniß zu Grunde liegen muß, daß nämlich alle übersinnliche Erkenntniß des Menschen nur durch Abstraction und Schlußfolgerung aus den Gegenständen der Erfahrung gewonnen werden könne [1]). Und so schreitet denn die menschliche Erkenntniß im Allgemeinen von demjenigen, was für uns das Bekanntere ist, zu dem fort, was für uns minder bekannt, aber an und für sich, d. i. seiner Natur nach mehr bekannt ist, um dann von diesem wiederum zu jenem herabzusteigen, und es dadurch ebenfalls zu höherem Verständniß zu vermitteln [2]). Vom Sinnlichen und Einzelnen als dem für uns mehr Bekannten steigt der Verstand auf zum Uebersinnlichen und Allgemeinen als dem seiner Natur nach bekanntern, und dann vom letztern wieder herab zum erstern [3]). Und gerade auf dieser Zwischenlinie zwischen den beiden Polen der menschlichen Erkenntniß, zwischen der unmittelbaren Erfahrung, und den allgemeinen, unbeweisbaren Principien bewegt sich die Wissenschaft. Wissen heißt nämlich die Erscheinungen in ihrem Grunde erkennen, aus welchem sie nothwendig hervorgehen; denn erst dann können wir sagen, daß wir ein Wissen von einem Gegenstande haben, wenn wir verstehen, warum derselbe so und nicht anders ist [4]). Darum ist aber auch ein eigentliches Wissen nur von solchen Erscheinungen möglich, die immer oder wenigstens größtentheils gleichmäßig stattfinden, nicht aber von demjenigen, was nur manchmal und zufälligerweise zum Eintritt kommt, weil nur die erstern auf einen nothwendigen und allgemein giltigen Grund schließen lassen [5]), ein Schluß, der im

---

[1]) *Μανθανομεν ἠ ἐπαγωγῃ, ἠ ἀποδειξει. ἐστι δ᾽ ἡ μεν ἀποδειξις ἐκ των καθολου, ἡ δ᾽ ἐπαγωγη ἐκ των κατα μερος. ἀδυνατον δε τα καθολου θεωρησαι, εἰ μη δἰ ἐπαγωγης· (ἐπει και τα ἐξ ἀφαιρεσεως λεγομενα, ἐσται δἰ ἐπαγωγης γνωριμα, ἐαν τις βουληται γνωριμα ποιειν, ὁτι ὑπαρχει ἑκαστῳ γενει ἐνια, και εἰ μη χωριστα ἐστιν, ᾑ τοιον δἰ ἑκαστον) ἐπαχθηναι δε, μη ἐχοντας αἰσθησιν ἀδυνατον, των γαρ καθ᾽ ἑκαστον ἡ αἰσθησις. οὐ γαρ ἐνδεχεται αὐτων λαβειν την ἐπιστημην· οὐτε γαρ ἐκ των καθολου ἀνευ ἐπαγωγης, οὐτε δια της ἐπαγωγης ἀνευ της αἰσθησεως.* Anal. post. l. 1, c. 18. — Top. l. 1, c. 8, 1 seqq. — Anal. post. l. 1, c. 1, 1. 3. — [2]) Phys. l. 1, c. 1, 2. 3. — Met. l. 7, c. 4. — [3]) Anal. post. l. 1, c. 2, 11. *Προτερα δε ἐστι και γνωριμωτερα διχως. οὐ γαρ ταυτον, προτερον τῃ φυσει, και προς ἡμας προτερον· οἱδε γνωριμωτερων, και ἡμιν γνωριμωτερον. λεγω δε προς ἡμας μεν προτερα και γνωριμωτερα, τα ἐγγυτερον της αἰσθησεως, ἁπλως δε προτερα και γνωριμωτερα, τα ποῤῥωτερα. ἐστι δε ποῤῥωτατω μεν, τα καθολου μαλιστα, ἐγγυτατω δε, τα καθεκαστα.* — [4]) Met. l. 2, c. 2. — Anal. post. l. 1, c. 14, 3. — [5]) Anal. post. l. 1, c. 2, 1. *Ἐπιστασθαι δε οἰομεθα ἑκαστον*

letztern Falle offenbar nicht gerechtfertigt ist. Erscheinungen auf ihren Grund zurückführen oder aus ihm ableiten ist jedoch nur möglich mittels der Demonstration; und darum ist diese gewissermassen das Organ der Wissenschaft. Und da jede Demonstration auf nothwendigen Principien beruht, so muß sich auch dasjenige als nothwendig erweisen, was die Demonstration aus ihnen ableitet, und darum kann dasjenige, was durch die Demonstration zum Wissen gebracht worden ist, nicht anders sein, als wie es erwiesen ist [1]). Der Grund zieht die Folge nothwendig nach sich, und diese kann nicht anderer Art sein, als ersterer sie erheischt. Demonstration und Wissenschaft bewegen sich somit ganz und gar im Bereiche der Nothwendigkeit [2]), und soweit daher jene reichen, kann ein Irrthum nicht stattfinden [3]). Die höchste Wissenschaft aber ist offenbar diejenige, welche die höchsten Principien aller Erscheinungen selbst zum Gegenstande ihrer Speculation macht; denn diese krönt vermöge ihres Begriffes das ganze menschliche Wissen. Es ist dieses die Philosophie [4]). Diese Wissenschaft ist um keines äußern Zweckes, sondern vielmehr um ihrer selbst willen anzustreben [5]), und ist in Bezug auf die Erkenntniß das höchste, was der Mensch erreichen kann. Sie ist die Herrin aller andern Wissenschaften, und alle verhalten sich zu ihr gleichsam nur wie dienende Mägde [6]). In ihr erreicht die menschliche Erkenntniß ihre Spitze, und gewinnt deshalb auch in ihr ihren Abschluß. —

§. 206.

Sind dieses die allgemeinsten Grundsätze der aristotelischen Erkenntnißlehre, so haben wir uns durch die bisherige Entwicklung derselben den Uebergang vermittelt zur Lehre des Aristoteles von den Principien und Ursachen der Dinge, sowie von den letzten Bestandtheilen der körperlichen Dinge im Besonderen. Was zuerst die Principien betrifft, so versteht er unter denselben in metaphysischer Beziehung diejenigen Elemente, aus welchen alle einzelnen Dinge in der Wirklichkeit entstehen, und die selbst als das Ursprüngliche keinen weitern Entstehungsgrund ihrer selbst voraussetzen [7]). Als solche bezeichnet er nun die Materie, die Form, und die Beraubung (στερησις) [8]). Alles nämlich, was entsteht, entsteht aus dem Entgegengesetzten, und Alles, was vergeht, löst sich ebenfalls wiederum in das Entgegengesetzte auf [9]). Damit

---

ἁπλως, ἀλλα μη τον σοφιστικον τροπον, τον κατα συμβεβηκος, ὁταν την αἰτιαν οἰωμεϑα γιγνωσκειν, δἰ ἡν το πραγμα ἐστιν, ὁτι ἐκεινου αἰτια ἐστι, και μη ἐνδεχεται τουτ᾽ ἀλλως ἐχειν. 3. Ibid. c. 30. Met. l. 6, c. 2. — Anal. post. l. 1, c. 8, 1.

1) Anal. post. l. 1, c. 6, 1. — 2) Ethic. Eud. l. 5, c. 3. — Anal. post. l. 1, c. 6, 1. — 3) Met. l. 9, c. 10. — 4) Met. l. 1, c. 1. 2. — 5) Met. l. 1, c. 2. — 6) Anal. post. l. 1, c. 9, 5. c. 11, 7. — Met. l. 3, c. 2. — 7) Phys. l. 1, c. 6, 2, — 8) Met. l. 12, c. 2. — 9) Phys. l. 1, c. 6, 9.

nun dieses möglich sei, ist vor Allem nothwendig, daß Etwas als Substrat unterliege, welches wird, Etwas also in welchem und an welchem der Prozeß des Werdens sich verläuft, und in welches ein Individuum, wenn es vergeht, sich zuletzt wiederum auflöst: und das ist die Materie [1]). Außer diesem unterliegenden Substrat ist aber auch erforderlich ein Gegensatz, von welchem der Prozeß des Werdens ausgeht, der somit durch das Werden aufgehoben werden soll, sofern aus ihm eben das respective Individuum wird und sich gestaltet: — und das ist die Beraubung, d. i. das Nichtsein der Form, welche durch das Werden die Materie annehmen soll; — und endlich ist zur Ermöglichung des Werdens des Einzelnen benöthigt ein zweiter Gegensatz, in welchen die Materie im Werden übergehen soll; und das ist die Form, welche die Materie in dem werdenden Individuum annimmt [2]). Und so kann es also nicht mehr und nicht weniger als drei Principien der Dinge geben, die Materie, die Beraubung und die Form.

Hieraus ist leicht ersichtlich, daß die Materie an und für sich nur die Möglichkeit des Dinges sei, dem sie als Princip unterliegt, und daß dieses Ding zur Wirklichkeit erst dann gelangt, wenn die Materie aus der Beraubung zur Form sich erhoben hat. Hienach muß die Materie als Subject der Beraubung, die gleichsam ihr Wesen bildet [3]), allgemein als die Potenzialität (*δυναμις*) [4]), die Form dagegen als die Aktualität (*ἐντελεχεια*) [5]) des respectiven Wesens, das aus ihnen sich bildet, bezeichnet werden. Sofern also die Materie dasjenige, was sie werden soll, noch nicht wirklich ist, ist sie in dieser Beziehung das Nichtseiende; so fern sie jedoch anderseits auch wieder die Potenzialität des respectiven Wesens ist, ist sie zugleich auch seiend, freilich nicht der Wirklichkeit, aber doch der Möglichkeit nach [6]). Daraus folgt, daß von einem Dinge in doppelter Weise die Rede sein könne, nämlich nach seiner Möglichkeit und nach seiner Wirklichkeit [7]). Und je nachdem diese beiden Beziehungen unterschieden werden, kann Etwas der Möglichkeit nach sein, der Wirklichkeit nach dagegen nicht sein [8]), so daß mithin in diesem doppelten Sinne von Etwas sowohl das Sein, als auch das Nichtsein prädicirbar ist [9]). Ebenso ist es hieraus auch ersichtlich, daß alles Entstehen oder Werden ebenso gut einerseits als ein Uebergang vom Sein zum Sein, als anderseits als ein

---

[1]) Phys. l. 1, c. 10, 8. *Λεγω γαρ ὑλην, το πρωτον ὑποκειμενον ἑκαστῳ, ἐξ οὑ γιγνεται τι ἐνυπαρχοντος, μη κατα συμβεβηκος· εἰτε φθειρεται τι, εἰς τουτο ἀφιξεται ἐσχατον.* — De gen. et corr. l. 1, c. 4. — [2]) Phys. l. 1, c. 7, 11 seqq. c. 8, 1. seqq. — 20. — [3]) Phys. l. 3, c. 13, 1. 2. — [4]) Met. l. 9, c. 8. l. 12, c. 5. — [5]) De anim. l. 2, c. 1, 3. *Ἐστι δε ἡ μεν ὑλη δυναμις, το δε εἰδος ἐντελεχεια.* c. 2, 17. — Vgl. Phys. l. 2, c. 1, 18. — [6]) Phys. l. 1, c. 9, 8 seqq. — Met. l. 8, c. 1, l. 11, c. 2. — [7]) De sens. et sensil. c. 3. — [8]) Phys. l. 3, c. 8, 3. *Λεγεται δε το εἰναι, το μεν δυναμει, το δε ἐντελεχειᾳ.* c. 1, 2. — [9]) Met. l. 9, c. 3.

Uebergang vom Nichtsein zum Sein bezeichnet werden könne. Sofern nämlich Alles aus einem blos der Potenz nach seienden zu einem wirklich seienden wird [1]), ist das Werden ein Uebergang vom Sein der Möglichkeit zum Sein der Wirklichkeit [2]), sofern dagegen jedes Wesen im Werden aus einem der Wirklichkeit nach nicht seienden zu einem wirklich seienden wird [3]), ist das Werden ein Uebergang vom Nichtsein der Privation zum Sein der Form, also vom Nichtsein zum Sein [4]). Das Analoge gilt selbstverständlich auch von dem Gegensatze des Werdens, vom Vergehen. Es ist einerseits ein Rückgang des Dinges von der Form zur Privation, also vom Sein zum Nichtsein [5]); anderseits ist es aber auch eine Rückkehr der Materie des Dinges, von der Aktualität der Form zur bloßen Potenzialität, mithin vom Sein der Wirklichkeit zum Sein der Möglichkeit. —

§. 207.

Sind nun aber die Principien der Dinge nach Aristoteles dem Gesagten zufolge diejenigen Elemente, aus welchen die einzelnen Dinge entstehen und sich bilden, so unterscheiden sich von denselben die Ursachen der Dinge in sofern, als diese zu bestimmen sind als dasjenige, wodurch die einzelnen Wesen in der Wirklichkeit entstehen, was somit in irgend welcher Weise den Grund der Existenz derselben in sich schließt. Als solche Ursachen nun führt Aristoteles vier auf, nämlich die materielle, formelle, bewegende und Zweckursache [6]). So sind also Materie und Form, wie Principien, so auch Ursachen der Dinge, wenigstens theilweise, weil aus ihnen nicht blos die Dinge entstehen, sondern ebendeshalb in ihnen auch der Grund des Daseins dieser Dinge, wenigstens theilweise gelegen ist. Aber damit die Materie zur Form gelangen, und so aus dem Zusammengehen beider das wirkliche Wesen sich gestalten könne, ist nothwendig noch eine andere Ursache vorausgesetzt, welche die Materie zur Form hinbewegt, also die bewegende Ursache. Die Materie verhält sich zu der Form wie das mütterliche Element, sie sehnt sich nach der letztern, wie das Weibliche nach dem Männlichen [7]); jedoch ohne die Wirksamkeit der bewegenden Ursache, die wesentlich auf die Form hingerichtet ist [8]),

---

[1]) Met. l. 12, c. 2. l. 4, c. 5. — [2]) Phys. l. 4, c. 13, 10. *Ἐκ δυναμει ὀρτος· ἐνεργειᾳ ὀν γιγνεται.* — De coel. l. 3, c. 2. — [3]) Met. l. 12. c. 2. l. 4, c. 5. — [4]) Phys. l. 1, c. 9, 8 seqq. — De gen. et corr. l. 1, c. 3. — [5]) De gen. et corr. l. 1, c. 3. — De gen. anim. l. 2, c. 6. — [6]) Anal. post. l. 2, c. 11, 1. *Αἰτιαι δε τεσσαρες· μια μεν, το τι ἠν εἰναι· μια δε το τινων ὀντων ἀναγκη τουτ᾽ εἰναι* (Form und Materie). *ἑτερα δε ἠτι πρωτον ἐκινησε· τεταρτη δε, το τινος ἑνεκα.* — Phys. l. 2, c. 3, 1 seqq. — De somn. et vig. c. 2. Met. l. 1, c. 3. l. 5, c. 2. — [7]) Phys. l. 1, c. 10, 6. 7. — [8]) Phys. l. 3, c. 2, 2.

würde sie zu dieser nie gelangen können, und würde somit auch kein wirkliches Wesen zu entstehen vermögen. Muß ja doch jenes Verlangen der Materie nach der Form schon als Resultat der Bewegung bezeichnet werden. — Die bewegende Ursache kann aber **als solche** nicht wiederum bloße Potenzialität sein, weil sie sonst nicht zu bewegen vermöchte, sie muß daher ein wirklich existirendes Wesen, eine wirkliche *ἐντελεχεια* oder *ἐνεργεια* sein [1]). Nur wenn sie selbst Energie ist, kann sie auch ein anderes aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit hinbewegen. Daher der Grundsatz des Aristoteles, daß, allgemein genommen, die Energie früher ist als die Potenzialität, früher zwar nicht der Zeit, aber doch der Ordnung nach [2]). — Zu dieser bewegenden kommt endlich auch noch die Zweckursache, so fern eine Bewegung nur unter der Bedingung denkbar ist, daß sie auf ein bestimmtes Ziel sich hinrichtet, und daher auch die Gestaltung eines Dinges durch die Bewegung nur unter dieser Voraussetzung sich als möglich erweist. Dieses Ziel ist zugleich auch das höchste Gut des respectiven Wesens [3]), sofern überhaupt die Begriffe von Zweck und Gut miteinander zusammenfallen. Man sieht jedoch leicht, daß dieser Zweck, als Ursache des Daseins der Dinge, mit der Form zusammenfällt, so fern eben die Form es ist, zu welcher die Materie hinbewegt wird, und daher die Verwirklichung der Form in der Materie, wie bereits erwähnt worden, der wesentliche Endzweck ist, welchen die bewegende Ursache mit ihrer Bewegung zu erzielen sucht; und da die Form des einzelnen Wesens zuletzt mit der *οὐσια*, der Quiddität oder der Natur desselben zusammenfällt; so können auch die letztgenannten Begriffe an die Stelle des Begriffes der Form als die wesentliche Zweckursache des Dinges gesetzt werden [4]). Und so verhalten sich denn in dieser Beziehung die Materie und die Form in der Weise zu einander, daß die erstere als die an sich blinde Nothwendigkeit, die letztere dagegen, sofern sie der Endzweck der gestaltenden Bewegung ist, als der vernünftige Gedanke erscheint, der in der Materie realisirt werden soll. In der Materie ist daher die Nothwendigkeit, der Zweck dagegen liegt in der Form oder im Begriffe des Dinges [5]). —

Die Bewegung wird von Aristoteles definirt als die Energie eines potenziellen Seins, sofern es potenziell ist, also als eine unvollkommene und un-

---

[1]) De anim. l. 2, c. 5, 7. l. 3, c. 8, 1. — De gen. anim. l. 2, 1. — Met. l. 9, c. 8. — [2]) De interpr. *Ἡ ἐνεργεια δυναμεως προτερα.* c. 13, 14. — [3]) Phys. l. 2, c. 2, 12. — [4]) Phys. l. 2, c. 7, 3. *Το μεν γαρ τι ἐστι, και το οὑ ἑνεκα, ἐν ἐστιν.* c. 8, 8. — Met. l. 5, c. 24. *Τελος μεν γαρ ἐστιν ἡ μορφη.* — De gen. et corr. l. 2, c. 9. *Το οὑ ἑνεκα ἡ μορφη και το εἰδος. τουτο δ᾽ ἐστιν ὁ λογος ὁ της ἑκαστου οὐσιας.* — De gener. anim. l. 1, c. 1. — Phys. l. 2, c. 2, 12. — [5]) Phys. l. 2, c. 3, 3. c. 11, 3. *Ἐν γαρ τῃ ὑλῃ το ἀναγκαιον, το δ᾽ οὑ ἑνεκα, ἐν τῳ λογῳ.*

vollendete *ἐνεϱγεια* [1]): und da die Dinge in dreifacher Beziehung zu einer Entelechie sich potenziell verhalten können, nämlich in Bezug auf Qualität, Quantität und Ort, so unterscheidet Aristoteles zwischen einer dreifachen Bewegung, nämlich der Veränderung, die die Qualität, der Ab= und Zunahme, die die Quantität, und endlich der Ortsbewegung, welche den Ort berührt [2]). Im strengen Sinne dieses Wortes aber kann der Begriff der Bewegung nur auf die Ortsbewegung angewendet werden [3]), und darum ist denn auch diese Bewegung die erste und hauptsächlichste [4]), und sind die übrigen Bewegungsarten nur unter der Voraussetzung der Ortsbewegung möglich [5]). Die Folge der Bewegung im Allgemeinen ist die Generation und Corruption, das Werden und Vergehen [6]), und weil dieß eben ein Uebergang von der Potenzialität zur Aktualität, oder ein Rückgang von der letztern zur erstern ist, so kann beides ebenfalls als eine Art Bewegung bezeichnet werden, so daß also zuletzt sechs Arten von Bewegungen aufgeführt werden können, die Ortsbewegung, die Alteration, die Augmentation und Diminution, und endlich die Generation und Corruption [7]). Nur dadurch unterscheiden sich die beiden letztern Bewegungsarten von den erstgenannten, daß in der Generation und Corruption eine Bewegung vom Nichtsein zum Sein oder vom Sein zum Nichtsein stattfindet, während die vier andern Bewegungsarten nur eine Veränderung eines Subjectes in ein anderes, oder vielmehr eines Zustandes des Subjects in einen andern involviren [8]). Daß alle Bewegung eine bewegende Ursache voraussetzt [9]), und daher Alles, was bewegt wird, entweder von sich selbst, oder von einem andern bewegt werden muß, ist aus dem, was oben über die Ursachen der Dinge gesagt worden ist, von selbst klar [10]). —

§. 208.

Es erübrigt uns nun noch, auch die empirischen Elemente aller körperlichen Dinge, wie sie uns die sinnliche Welt darbietet, in's Auge zu fassen. Diese sind nach Aristoteles die sogenannten einfachen Körper: Erde, Wasser, Luft und Feuer [11]). Diesen einfachen Körpern liegen aber wiederum bestimmte Qualitäten unter, wodurch sie das sind, was sie sind, und wodurch ihre

---

[1]) Phys. l. 3, c. 1, 7. *Ἡ του δυναμει ὀντος ἐντελεχεια, ᾑ τοιουτον, κινησις ἐστιν.* 12. 19. — *ἐνεϱγεια ἀτελης.* c. 2, 1. — Met. l. 11, c. 9 — [2]) Phys. l. 5, c. 3, 1. 10—13. — [3]) Phys. l. 8‘ c. 14, 6. — [4]) Phys. l. 4, c. 1, 3. l. 7, c. 3, 3. — [5]) Phys. l. 8, c. 10, 2. 9. — [6]) Phys. l. 8, c. 1, 2. — [7]) Cat. c. 14, 1. *Κινησεως δε ἐστιν εἰδη ἑξ, γενεσις, φθοϱα, αὐξησις, μειωσις, ἀλλοιωσις και ἡ κατα τοπον μεταβολη.* — Phys. l. 2, c. 1, 5. c. 7, 2. — [8]) Phys. l. 5, c. 2, 1—10. — [9]) Phys. l. 7, c. 1, 1. *Ἁπαν το κινουμενον ἀναγκη ὑπο τινος κινεισθαι.* — [10]) Phys. l. 7, c. 3, 4. l. 8, c. 4, 23. — [11]) De coel. l. 1, c. 2. l. 3, c. 3.

wesentlichen Eigenschaften bestimmt werden, nämlich das Nasse und Trockene, das Warme und Kalte. Der Erde liegt unter das Kalte und Trockene, dem Wasser das Kalte und Nasse, der Luft das Warme und Nasse, dem Feuer endlich das Warme und Trockene [1]). Dem Feuer ist es wesentlich, nach oben zu streben, der Erde dagegen nach unten, oder vielmehr gegen die Mitte der Welt hin; die beiden andern Elemente stehen ihrer Natur nach vermittelnd zwischen beiden. Jedes höhere Element verhält sich zu dem nächstfolgenden wie die Form zur Materie, so daß mithin das Feuer am meisten den Character der Form in sich schließt [2]). Die einfachen Körper sind, an und für sich genommen, entgegengesetzt, jedoch die Materie, die ihnen unterliegt, ist ein und dieselbe [3]), und darum können sie desungeachtet in einander übergehen, und kann das eine Element aus dem andern sich erzeugen [4]). Und zwar geschieht diese gegenseitige Erzeugung in einem constanten Kreislaufe. — Aus diesen einfachen Körpern nun bestehen alle übrigen zusammengesetzten Körper, und zwar in der Art, daß jeder von diesen letztern sämmtliche vier einfache Körper, nur in verschiedenem Mischungsverhältnisse, in sich schließt [5]). Zu den genannten vier Elementen kommt endlich zuletzt noch ein fünftes also ein fünfter einfacher Körper, der von jenen wesentlich verschieden ist, aber nicht mehr den irdischen Dingen, sondern nur dem Himmel angehört. Denn da wir im Himmel weder ein Streben nach oben, wie es dem Feuer, und der Luft, noch ein Streben nach unten, wie es der Erde und dem Wasser wesentlich ist, wahrnehmen, sondern ausschließlich nur die Kreisbewegung, so muß der einfache Körper, der den Himmel bildet, ein wesentlich anderer sein, als die einfachen Körper der sublunarischen Region [6]). Und weil der Kreisbewegung keine andere Bewegung gegenübersteht, die ihr entgegengesetzt wäre, so ist in der Region des Himmels keine Generation und Corruption, keine Veränderung, keine Ab- und Zunahme denkbar, indem all dieses nur da sich vorfinden kann, wo Gegensätze vorhanden sind, von denen der eine aus dem andern sich erzeugen kann [7]).

§. 209.

Auf der Grundlage der bisher entwickelten Begriffe und Principien baut nun Aristoteles seine ganze weitere Lehre von Gott, von der Welt, und vom Menschen auf. Sind die Principien aller Dinge den vorausgehenden Lehrsätzen zufolge Materie und Form, so kann Nichts entstehen, ohne daß vorher

---

[1]) De gen. et corr. l. 2, c. 3. Meteor. l. 4, c. 1. — [2]) De coel. l. 4, c. 3. — De gen. et corr. l. 2, c. 8. — [3]) De coel. l. 4, c. 5. — De gen. et corr. l. 2, c. 3. c. 5. c. 7. — [4]) De coel. l. 3, c. 2. c. 6. — De gen. et corr. l. 2, c. 4. — [5]) De gen. et corr. l. 2, c. 8. — [6]) De coel. l. 1, c. 2. — [7]) De coel. l. 1, c. 3.

schon Etwas vorhanden ist [1]); und dieses gilt vorerst und vor Allem von der Materie. Ist nicht vorher schon eine Materie gegeben, die die Potenzialität der Form in sich schließt, so ist es unmöglich, daß Etwas wirklich entstehe [2]). Wendet man nun diesen Grundsatz auf das ganze Universum an, so ist auch dessen Existenz nicht denkbar ohne eine ihm wenigstens der Ordnung nach vorausgehende allgemeine Materie, aus welcher es gebildet ist. Und das ist denn auch der erste Lehrsatz der aristotelischen Cosmologie. Würde die Materie selbst entstehen, so müßte sie in und aus einem Substrate entstehen, das ihrer Wirklichkeit ebenso zu Grunde läge, wie sie selbst allen wirklichen Dingen unterliegt. Allein gerade das ist ja ihr Wesen, daß sie das Substrat alles Werdens und Entstehens des Wirklichen bildet. Gesetzt also, daß sie selbst entstände, so müßte sie dem Gesagten zufolge schon sein, bevor sie entstände, was absurd ist [3]). Die Materie ist somit ungezeugt und ewig. — Aber es ist diese Urmaterie auch nicht eine vielfache, sondern sie ist, wie oben schon erwähnt worden, der Zahl nach nur Eine, und bildet in dieser ihrer Einheit die Unterlage aller Dinge [4]). Wäre sie dieses nicht, so könnte aus Entgegengesetztem nicht Entgegengesetztes entstehen, weil beide in diesem Falle Nichts miteinander gemein hätten, wodurch der Uebergang des einen in das andere ermöglicht wäre. Diese eine Urmaterie der Welt ist das an sich schlechterdings Unbestimmte, Qualitäts- und Quantitätslose [5]), sie ist, wie bereits früher erwähnt worden, die blinde Nothwendigkeit gegenüber der Form, in welcher das Vernünftige — der Gedanke (*λογος*) — und der Zweck gelegen ist [6]); und darum ist ihr, an und für sich genommen, die vollständige Privation eigenthümlich. Deswegen ist sie aber doch nicht Nichts; sie ist zwar keine Substanz im eigentlichen Sinne dieses Wortes, aber doch Etwas Substanzartiges, also Reales [7]), und darf nicht in einem bloßen Gedanken verflüchtigt

---

[1]) Met. l. 7, c. 7. — [2]) De coel. l. 3, c. 2. — [3]) Phys. l. 1, c. 10, 8. *Ὡς δε κατα την δυναμιν, οὐ καθ᾽ αὑτο, ἀλλ᾽ ἀφθαρτον και ἀγεννητον ἀναγκη αὐτην την ὑλην εἰναι· εἰτε γαρ ἐγιγνετο, ὑποκεισθαι τι δει πρωτον το ἐξ οὑ ἐνυπαρχοντος τουτο δε ἐστιν αὑτη ἡ φυσις· ὡστε ἐστι πριν γενεσθαι. λεγω γαρ ὑλην, το πρωτον ὑποκειμενον ἑκαστῳ, ἐξ οὑ γιγνεται τι ἐνυπαρχοντος, μη κατα συμβεβηκος· εἰτε φθειρεται τι, εἰς τουτο ἀφιξεται ἐσχατον.* — [4]) Phys. l. 4, c. 13, 10. *Ἡμεις δε λεγομεν, ὁτι ἐστιν ὑλη μια των ἐναντιων, θερμου και ψυχρου, και των ἀλλων φυσικων ἐναντιωσεων..... και μια τῳ ἀριθμῳ, εἰ ἐτυχε χροιας και θερμου, και ψυχρου.* — De gen. et corr. l. 1, c. 5. *Βελτιον τοινυν ποιειν πασιν ἀχωριστον εἰναι την ὑλην, ὡς οὐσαν την αὐτην και μιαν τῳ ἀριθμῳ, τῳ λογῳ δε μη μιαν.* — [5]) Met. l. 7, c. 3. *Λεγω δ᾽ ὑλην, ἡ καθ᾽ αὑτην μητε τι, μητε ποσον, μητε ἀλλο μηδεν λεγεται, οἱς ὡρισται το ὀν..... οὐδε δη αἱ ἀποφασεις.* — [6]) Phys. l. 2, c. 3, 3. c. 11, 3. *Ἐν γαρ τῃ ὑλῃ το ἀναγκαιον, το δ᾽ οὑ ἑνεκα, ἐν τῳ λογῳ.* — [7]) Phys. l. 1, c. 10, 4.

werden. Im Gegensatz zu jener Materie, welche schon eine bestimmte Form hat, jedoch wiederum das Substrat einer höhern Form bilden kann, ist sie die erste Materie (*ὑλη πρωτη*), und liegt als solche aller übrigen Materie, die schon in verschiedene Formen auseinandergegangen ist, einheitlich zu Grunde. Und wie sie anfangslos und unerzeugt, so ist sie auch unvergänglich und unzerstörbar, und daher in jeder Beziehung ewig [1]). —

Aber wie die Materie, so ist auch die Bewegung eine ewige und unvergängliche. Die Materie ist nämlich in so fern von der Form in der Wirklichkeit untrennbar, als sie als solche, d. i. getrennt von der Form, Nichts Wirkliches ist, weil sie zur Wirklichkeit erst gelangt in der Form und durch dieselbe [2]). Kann somit die Materie nie ohne wirkliche Form bestehen [3]), und ist ihre Gestaltung zur Form nur möglich durch die Bewegung, so muß diese Bewegung ebenso ewig sein wie die Materie selbst. Wäre ferner die Bewegung nicht ewig, so hätten vorher, ehe sie begann, sowohl die Materie als auch die bewegende Ursache nicht in dem Zustande sein können, daß die eine des Bewegens, die andere des Bewegtwerdens fähig gewesen wäre. Sollte also die Bewegung wirklich beginnen, so mußten beide zugleich, oder wenigstens eines von beiden vorher eine Aenderung erleiden. Und da diese Aenderung nicht möglich war ohne Bewegung, so hätte mithin die Bewegung schon da sein müssen, bevor sie begonnen hätte, was absurd ist. Die Bewegung muß daher auch aus diesem Grunde nothwendig eine ewige sein [4]). — Außerdem ist die Zeit eine ewige, weil jede Gegenwart, jedes Jetzt, immer eine Vergangenheit voraussetzt. Da aber die Zeit Nichts anderes ist, als das Maaß oder die Zahl der Bewegung in Bezug auf das Früher oder Später [5]), so muß auch die Bewegung ebenso ohne Anfang sein wie die Zeit selbst, die ihr Maaß ist [6]). Was aber ohne Anfang ist, das ist auch ohne Ende, so wie umgekehrt Alles, was ein Ende hat, auch einen Anfang haben muß [7]); und darum ist die Bewegung auch unvergänglich und unzerstörbar wie die Materie, die ihr unterliegt. —

§. 210.

Ist also die Materie und die Bewegung eine ewige, so muß eben deshalb die Welt auch nach ihrer Form eine ewige sein, weil die Bewegung in keinem Augenblicke ohne wirkliches Resultat bleiben kann [8]), so daß also auch die

---

[1]) Phys. l. 1, c. 10, 8. — [2]) Phys. l. 4, c. 13, 10. *Οὐ χωριστη μεν ἡ ὑλη· τῳ δ' εἱναι ἑτερον.* — De gen. et corr. l. 2, c. 1. — [3]) De gen. et corr. l. 1, c. 3. *ἡν (ὑλην) οὐδεποτε ἀνευ παθους οἱον τε εἱναι, οὐδε ἀνευ μορφης.* — [4]) Phys. l. 8, c. 1, 13. — [5]) Phys. l. 4, c. 16, 7. — [6]) Phys. l. 8, c. 1, 15. — Met. l. 12, c. 6. — [7]) De coel. l. 1, c. 12. — [8]) De coel. l. 1, c. 10 seqq.

Welt als solche ungezeugt und unvergänglich, ohne Anfang und ohne Ende ist. Und hierin unterscheidet sich die aristotelische wesentlich von der platonischen Lehre, welch letztere bloß die Materie als ewig gelten, das Universum als solches selbst aber in der Zeit und mit der Zeit beginnen läßt. Eben darum hat nach Aristoteles die Generation und Corruption, das Werden und Vergehen der Dinge in der Welt nie einen Anfang genommen und wird auch nie enden. Die Corruption des einen ist immer auch schon die Entstehung des andern [1]), und so geht der Kreislauf des Werdens und Vergehens ununterbrochen seinen Gang fort. — Die Welt ist ferner auch nur Eine und kann nur Eine sein, denn, wie wir früher gehört haben, ist die Mehrheit der Individuen einer Art nur bedingt durch die Materie, weil die Form oder οὐσια an sich ganz allgemein ist. Wo daher keine Materie mehr vorhanden ist, kann auch eine Vervielfältigung eines bestimmten Wesens nicht zum Eintritte kommen. Die Welt umfaßt aber nach Aristoteles ebenso, wie nach Plato, die gesammte Materie, so daß kein Theil derselben erübrigt, der nicht in der Welt, als Ganzes genommen, absorbirt wäre. Und daraus folgt denn von selbst, daß eine Mehrheit von Weltindividuen schlechterdings unmöglich ist [2]). Außer der Welt, resp. außer dem Umkreis des Himmels, gibt es also keinen Körper mehr, und da der Raum nichts anderes ist, als die Gränze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen [3]), so kann die Welt, weil sie eben keinen Körper außer sich hat, von dem sie umschlossen sein könnte, auch nicht mehr im Raume sein; vielmehr ist der Raum nur in ihr selbst [4]). Und hieraus folgt wiederum, daß die Welt etwas Endliches, Begränztes, nicht aber etwas Unendliches und Unbegränztes sei. Das Unendliche, welches als solches als das in's Endlose vermehrbare zu denken ist [5]), kann, eben weil es dieses ist, in der Wirklichkeit gar nicht existiren; es ist nur der Möglichkeit, nie aber der Wirklichkeit nach [6]); Alles, was wirklich ist, ist als solches ein Endliches und Begränztes: und das gilt daher auch von dem ganzen Universum [7]).

Aber eben weil die Welt eine einheitliche und ewige und darum continuirliche ist, darum muß auch die Bewegung, die der Welt als solcher zukommt, eine einheitliche und eine ewig continuirliche sein. Die Einheit der Bewegung bedingt die Einheit, die ewige Continuität derselben die Ewigkeit der Welt. Es entsteht daher die Frage, von welcher Art diese Bewegung sein müsse. — Die Beantwortung dieser Frage betreffend, kann es offenbar keinem Zweifel unterliegen, daß die zu bestimmende Bewegung unter allen oben ausgeschiedenen Bewegungsarten nur die Ortsbewegung sein könne; denn nicht bloß ist sie die erste und vorzüglichste, und sind durch sie alle anderweitigen Bewegungen

---

[1]) De gen. et corr. l. 1, c. 3. — [2]) De coel. l. 1, c. 9. — Weitere Beweise: c. 8. — [3]) Phys. l. 4, c. 6, 15. 24. — [4]) Phys. l. 4, c. 7, 4. 8. — [5]) Phys. l. 3, c. 9, 2. — [6]) Phys. l. 3, c. 8, 5. — Met. l. 11, c. 10. — [7]) De coel. l. 1, c. 5. 6. 7.

erst bedingt: sondern sie kann auch allein möglicherweise continuirlich sein [1]), was bei den übrigen Bewegungsarten nicht der Fall ist. Allein ewig continuirlich ist wiederum nur jene Ortsbewegung, welche entweder in gerader Linie in's Unendliche sich verläuft, oder jene, welche, einen Mittelpunkt umkreisend, immer wieder in ihren Anfang zurückkehrt. Die erstere Bewegung ist jedoch in der Welt nicht denkbar, weil sie einen wirklichen unendlichen Raum voraussetzt, der nicht bloß nicht durchschritten werden könnte [2]), sondern der auch in der Wirklichkeit, wie schon gezeigt worden, gar nicht denkbar ist. Es bleibt somit nur die letztere Art der Bewegung, nämlich die Kreisbewegung übrig, als diejenige, welche möglicher Weise ewig continuirlich sein kann. Sie allein ist aber auch in sich einheitlich und gleichmäßig, weil sie sich ununterbrochen stets wiederholt, ohne je eine andere Richtung einschlagen zu müssen [3]). Und darum kann es denn auch nur die Kreisbewegung sein, welche der Welt als solcher zukommt, und deren Wirklichkeit bedingt [4]).

§. 211.

An diese allgemeinen Bestimmungen schließt sich nun im Besondern die Lehre des Aristoteles von Gott an. In der Welt ist eine ewig continuirliche Bewegung. Alle Bewegung setzt aber eine bewegende Ursache voraus. Ist diese selbst wieder bewegt, so recurrirt die nämliche Voraussetzung. Will man also in der Reihe der bewegenden Ursachen nicht in's Unendliche gehen, so muß zuletzt nothwendig ein letzter Beweger vorausgesetzt werden, der nicht mehr von einem andern bewegt ist, und von welchem in letzter Instanz alle Bewegung in der Welt ausgeht [5]). Dieser erste Beweger ist darum als solcher schlechterdings unbewegt [6]), und wir nennen ihn Gott [7]). — Ein solcher unbewegter erster Beweger ist nicht blos von jenen Dingen in der Welt vorausgesetzt, die von einem andern bewegt werden, sondern auch von denjenigen, die sich selbst bewegen; denn auch für sie muß eine letzte

---

[1]) Phys. l. 8, c. 10, 5. c. 11, 2 seqq. — [2]) Phys. l. 6, c. 16, 6. l. 8, c. 13, 4. — [3]) De coel. l. 2, c. 6. — [4]) Phys. l. 6, c. 16, 7. — Met. l. 12, c. 6. — Phys. l. 8, c. 11, 1 seqq. c. 12. 1 seqq. c. 13, 1 seqq. c. 14, 1 seqq. — [5]) Phys. l. 7, c. 1, 9. c. 2, 1. *Και το κινουν ὑφ᾽ ἑτερου, ἐπειδη και αὐτο κινειται, και παλιν τουτο ὑφ ἑτερου. οὐ δη εἰς ἀπειρον προεισιν, ἀλλα στησεται που και ἐσται τι ὁ πρωτως αἰτιον ἐσται του κινεισθαι κ. τ. λ.* — c. 2, 13. l. 8, c. 15, 22. — De coel. l. 3, c. 2. — [6]) Phys. l. 8, c. 5, 3. 4. seqq. l. 8, c. 6, 18. *Φανερον, ὁτι ἐστι το πρωτως κινουν ἀκινητον· εἰτε γαρ εὐθυς ἱσταται το κινουμενον, ὑπο τινος δε κινουμενον, εἰς ἀκινητον το πρωτον· εἰτε εἰς κινουμενον μεν, αὐτο δε ἑαυτο κινουν και ἱσταν, ἀμφοτερως συμβαινει το πρωτως κινουν ἐν ἁπασιν εἰναι τοις κινουμενοις ἀκινητον.* c. 8, 3. — Met. l. 4, c. 8. — [7]) Met. l. 12, c. 6, 8.

Ursache vorhanden sein, in welcher der Grund davon liegt, daß sie einmal sind und dann wiederum nicht mehr sind [1]). — Und so nöthigt das Dasein der Bewegung in der Welt nothwendig zur Annahme eines Gottes als des ersten unbewegten Bewegers. — Ferner ist das Aktuelle immer früher als das Potenzielle, weil ja dieses blos durch ein Wirkliches aus der Potenzialität zur Wirklichkeit erhoben werden kann [2]). Muß also der Welt nothwendig eine ewige Urmaterie als die Möglichkeit aller Dinge vorausgesetzt werden, so muß andererseits auch eine ewige erste Energie existiren, welche diese Materie aus der Potenzialität zur Aktualität der wirklichen Welt herausführt. Und diese erste Energie ist Gott [3]).

Aus diesen Beweisen für Gottes Dasein ergeben sich nun von selbst die dessen Sein und sein Verhältniß zur Welt betreffenden Bestimmungen. Vor Allem kann Gott nicht, wie die andern Dinge, aus Form und Materie bestehen; denn in diesem Falle würde er in und mit der Materie die Potenzialität in sich schließen, und hätte daher aus dieser durch irgend welche Ursache ursprünglich zur Wirklichkeit gebracht werden müssen. Er wäre hienach nicht mehr weder absolut unbewegt, noch ewig, noch der erste Beweger. Gott ist also als solcher reine, vollkommene Aktualität, und darum auch reine, von aller Materie getrennte Form, reine Quiddität [4]). Er ist deshalb auch ohne alle Zusammensetzung und ohne alle Größe; denn besäße er eine quantitative Größe, so müßte sie entweder unendlich oder endlich sein. Ersteres ist nicht denkbar, weil überhaupt und im Allgemeinen schon eine unendliche Größe unmöglich ist. Letzteres dagegen kann ebensowenig stattfinden; denn ein Endliches kann einerseits keine unendliche Kraft haben, und kann andererseits auch nicht in unendlicher Zeit bewegen. So ist Gott einfach, untheilbar und unveränderlich, und ist deßhalb auch alles Werden und Vergehen schlechterdings von ihm ausgeschlossen; er ist unerzeugt und unvergänglich [5]). Gott ist ferner wesentlich ein Einziger, nicht bloß deßhalb, weil die Welt und die Bewegung nur eine einzige ist [6]), sondern auch deßhalb, weil, wie wir schon öfter gehört haben, die Vielheit aus der Materie stammt, und Gott ohne alle Materie ist [7]). Eben darum ist auch Gott nichts entgegengesetzt; denn ein Gegensatz setzt die Materie als seine Unterlage voraus, und in Gott ist eben keine Materie [8]). —

---

[1]) Phys. l. 8, c. 7, 4. — [2]) Met. l. 7, c. 9. — l. 9, c. 8. — [3]) Met. l. 12, c. 6. — [4]) Phys. l. 2, c. 7, 6. — Met. l. 12, c. 6. *Δει ἀρα εἰναι ἀρχην τοιαυτην, ἡς ἡ οὐσια ἐνεργεια. ἐτι τοινυν ταυτας δει οὐσιας εἰναι ἀνευ ὑλης· ἀϊδιους γαρ δει (αὐτας εἰναι), . . . ἐνεργειᾳ ἀρα.* — [5]) Phys. l. 8, c. 15, 26. *Φανερον, ὁτι ἀδιαιρετον ἐστι και ἀμερες, και οὐδεν ἐχον μεγεθος (το πρωτως κινουν).* — Met. l. 12, c. 7. c. 8. — De coel. l. 2, c. 6. — [6]) Phys. l. 8, c. 7, 1 seqq. 6 seqq. c. 8, 7. — Met. l. 12, c. 8. — [7]) Met. l. 12, c. 8. — [8]) Met. l. 12, c. 10.

Daß Gott als reine Aktualität auch das Leben selbst sei, ist von selbst klar, und es handelt sich daher nur darum, wie dieses Leben Gottes zu denken sei. — Daß wir hiebei nur an ein solches Leben denken dürfen, welches zugleich das höchste und glücklichste ist, unterliegt keinem Zweifel. Offenbar kann dieses aber das aktive Leben nicht sein, denn dasjenige, worin dieses aktive Leben sich äußert, ist nicht blos Gottes unwürdig, sondern es würde auch zeugen von einer Indigenz des göttlichen Wesens, die wir diesem nicht zuschreiben dürfen. Gott genügt sich selbst und bedarf keines andern außer ihm zu seiner Vollkommenheit und Seligkeit [1]). Gott ist selig, aber nicht durch irgend welches äußere Gut, sondern vielmehr durch sich selbst, sofern er selbst sich das höchste Gut, und somit durch seine eigene Natur selig ist [2]). So kann also Gott das aktive Leben in keiner Weise zugetheilt werden; ein nach außen gehendes Thun ist in ihm nicht anzunehmen [3]), und in Folge dessen kann in ihm auch von keiner Tugend die Rede sein. Gott steht über der Tugend [4]). — Das höchste Leben, in welchem zugleich die höchste Vollkommenheit und die höchste Glückseligkeit gelegen ist, ist nicht das aktive, sondern vielmehr das contemplative Leben; dieses allein kommt daher Gott zu [5]), und in ihm besitzt er einen einheitlichen und ewig dauernden Genuß [6]). Gott ist somit reines Denken, und nur dieses, ein anderweitiges Leben und Thun kommt ihm nicht zu. Er ist Vernunft (νους) und nur Vernunft. Aber dieses Denken Gottes, in welchem sein Leben gegeben ist, kann einerseits nicht ein solches sein, das von der Potenz in den Akt übergeht; denn in diesem Falle würde es für Gott jedenfalls ein mühevolles sein, was seine Glückseligkeit beinträchtigen würde, — und andererseits kann es sich auch nicht auf Alles beziehen; denn bei Vielem ist es vortrefflicher und besser, es nicht zu kennen, als umgekehrt; weßhalb die Erkenntniß gar mancher Dinge des göttlichen Denkens und Erkennens unwürdig wäre. Außerdem steht das Erkannte über dem Erkennen, und würde sohin das göttliche Erkennen, wenn es sich auf Alles außer ihm beziehen würde, Etwas Höheres über sich haben, was nicht möglich ist [7]). Des göttlichen Denkens würdig ist nur Gott selbst, und

---

[1]) Magn. mor. l. 2, c. 15. — Eth. Eud. l. 7, c. 12. — [2]) Eth. Nic. l. 9, c. 4. Ἐχει γαρ και νυν ὁ θεος τ᾿ ἀγαθον, ἀλλ᾿ ὠν, ὁ τι ποτ᾿ ἐστιν. — Polit. l. 7. c. 1. (ὁ θεος) εὐδαιμων μεν ἐστι και μακαριος, δἰ οὐδεν δε των ἐξοτερικων ἀγαθων, ἀλλα δἰ αὐτον αὐτος και τῳ ποιος τις εἰναι την φυσιν. — [3]) Polit. l. 7, c. 3. — [4]) Magn. mor. l. 2. c. 5. — [5]) Ethic. Nic. l. 10, c. 8. Διεξουσι δε παντα φαινοιτ᾿ ἀν τα περι τας πραξεις μικρα και ἀναξια θεων. ἀλλα μην ζῆν τε παντες ὑπειληφασιν αὐτους· και ἐνεργειν ἀρα . . . τῳ δη ζωντι του πραττειν ἀφῃρημενῳ, ἐτι δε μαλλον του ποιειν, τι λειπεται πλην θεωριας, ὡστε ἡ του θεου ἐνεργεια, μακριοτητι διαφερουσα, θεωρητικη ἀν εἰη. — [6]) Ethic. Nic. l. 7, c. 15. — Eth. Eud. l. 6, c. 14. — [7]) Magn. mor. l. 2, c. 15. — Met. l. 12, c. 9. Πρωτον

darum bezieht sich dieses sein Denken auch nur auf ihn selbst. Während mithin wir Menschen nur dadurch glücklich sein können, daß wir Anderes außer uns erkennen, ist Gott glücklich einzig im Denken seiner selbst [1]). Hierin besteht sein ewiges immanentes Leben, und dieses Leben ist das beste, das sich denken läßt [2]). Allein indem Gott sich selbst denkt und erkennt, ist dieses sein Denken und Erkennen nicht der gleichen Art, wie unser Selbstbewußtsein. Gott findet sich in seinem Erkennen nicht selbst, und bringt sich so sich selbst zum Bewußtsein, wie solches bei uns Menschen der Fall ist; es ist vielmehr in ihm das Denken mit dem Gedachten schlechterdings identisch [3]). Gott ist reine Vernunft, reines Denken, und sein Sich Denken ist eben nur das Denken dieses Denkens (*νοησις νοησεως*) [4]). —

§ 212.

So ist also nach Aristoteles Gott ganz und gar auf sich allein beschränkt; er erkennt nicht blos nichts außer ihm Seiendes, sondern entbehrt auch aller Thätigkeit nach Außen, wornach mithin ein reales Einwirken desselben auf die Welt schlechterdings unmöglich ist. Die Folgen, welche hieraus hervorgehen müssen, sind unschwer zu finden. Vor allem kann in der aristotelischen Lehre von einer göttlichen Vorsehung, sofern sie unmittelbare Regierung aller weltlichen und menschlichen Angelegenheiten ist, in keiner Weise die Rede sein; denn abgesehen von allem Andern würde eine solche Vorsehung auf Seite Gottes eine Kenntniß der weltlichen und menschlichen Angelegenheiten voraussetzen, und diese besitzt Gott nicht, weil sein Erkennen nicht über sein eigenes Sein hinausgeht. Wenn also Aristoteles auch sagt, daß Alles in der Welt geordnet sei, und daß diese Ordnung von Gott ausgehe und von

---

μεν οὐν, εἰ μη νοησις ἐστιν ἀλλα δυναμις, εὐλογον ἐπιπονον εἰναι το συνεχες αὐτῳ της νωησεως. ἐπειτα δηλον ὁτι ἀλλο τι ἀν εἰη τιμιωτερον ἡ νους, το νοουμενον. και γαρ το νοειν, και ἡ νοησις ὑπαρξει, και το χειριστον νοουντι. ὡστε φευκτον τουτο. και γαρ μη ὁραν ἐνια, κρειττον ἡ ὁραν. οὐκ ἀν εἰη το ἀριστον ἡ νοησις.

[1]) Ethic. Eud. l. 7, c. 12. *Οὐ γαρ οὑτως ὁ θεος εὐ ἐχει, ἀλλα βελτιον, ἡ ὡστε ἀλλο τι νοειν αὐτος παρα αὑτον. αἰτιον δ' ὁτι ἡμιν μεν το εὐ καθ' ἑτερον, ἐκεινῳ δε αὐτος αὑτου το εὑ ἐστιν.* — [2]) Met. l. 12, c. 7. *Και ζωη δε γε ὑπαρχει. ἡ γαρ νου ἐνεργεια ξωη. ἐκεινος δε ἡ ἐνεργεια. ἐνεργεια δε ἡ καθ' αὑτην, ἐκεινου ζωη ἀριστη και ἀϊδιος. φαμεν δε τον θεον εἰναι ζωην ἀϊδιον, ἀριστον. ὡστε ζωη και αἰων συνεχης ὑπαρχει τῳ θεῳ.* — [3]) Met. l. 12, c. 7. *ἡ δε νοησις ἡ καθ' αὑτην του καθ' αὑτο ἀριστου, και ἡ μαλιστα του μαλιστα. αὑτον δε νοει ὁ νους κατα μεταληψιν του νοητου. νοητος γαρ γινεται θιγγανων και νοων, ὡστε ταὐτον νους και νοητον.* c. 9. — [4]) Met. l. 12, c. 9. *Αὑτον ἀρα νοει, εἰπερ ἐστι το κρατιστον, και ἐστιν ἡ νοησις, νοησεως νοησις.*

ihm abhänge, so ermangelt er doch auch nicht zu bemerken, daß das Verhältniß Gottes zur Weltordnung nur wie das Verhältniß des Heerführers zur Ordnung in seiner Armee zu denken sei, womit offenbar noch keine unmittelbare Vorsehung gegeben ist [1]). — Eine weitere Folge aus den theologischen Grundsätzen des Aristoteles besteht darin, daß auch eine Allgegenwart Gottes nicht zuläßig ist. Aristoteles wirft die Frage auf, wo sich Gott in der Welt befinde, in der Mitte oder im Umkreis derselben, und er beantwortet sie dahin, daß er nicht in der Mitte, sondern im Umkreis derselben sei; denn je schneller etwas bewegt werde, um so näher müsse es dem ersten Beweger stehen: und da die Himmelsbewegung unstreitig die schnellste ist [2]), so muß also Gott in der Region des Himmels, als dem äußersten Weltkreise sich befinden [3]). Wenn also Aristoteles anderwärts sagt, daß Gott das All zusammenhalte [4]), so darf man dabei offenbar nicht an eine Allgegenwart desselben denken. — Wenn endlich Gott der erste Beweger der Welt ist, so darf man sich, eben weil Gott keine That nach Außen zukommt, die bewegende Thätigkeit Gottes nicht als eine reale oder physische denken. Vielmehr kann dieselbe nur eine ideelle sein, und als solche besteht sie darin, daß Gott die Materie bewegt als Gegenstand ihres Verlangens [5]). Gott ist nämlich als das höchste Wesen auch der höchste Zweck und das höchste Gut aller Dinge [6]), und da auf die Erstrebung des höchsten Gutes alle Thätigkeit der weltlichen Dinge wesentlich hingerichtet ist, so strebt auch Alles in der Welt dieses höchste Gut an und sucht Theil zu nehmen an dessen Gottheit und Ewigkeit, soweit es kann: und darin liegt der Grund aller Bewegung in der Welt. Ebenso reducirt sich aber auch die Verschiedenheit der Bewegungen, die wir in der Welt wahrnehmen, auf dieses Verhältniß. Dasjenige Wesen, welches dem Höchsten zunächst steht, nämlich der Himmel, erreicht auch dieses Höchste durch eine einzige Bewegung; je weiter dagegen die Dinge von dem Höchsten sich entfernen, um so mehr Bewegungen sind ihnen nothwendig, um zum Höchsten zu gelangen. Diejenigen Dinge endlich, welche dem Höchsten am meisten ferne stehen, wie solches bei der Erde der Fall ist, können dasselbe gar nicht mehr erreichen, sondern ihm nur irgendwie nahe kommen: und darum hört hier die Bewegung ganz auf [7]). So hängt also von der verschiedenen Stellung,

---

[1]) Met. l. 12, c. 10. — [2]) De coel. l. 2, c. 4. — [3]) Phys. l. 8, c. 15, 23. 24. — De anim. mot. c. 3. — [4]) Polit. l. 7, 4. — [5]) Met. l. 12, c. 7. *Κινει δε ὡδε· το ὀρεκτον και το νοητον κινει, οὐ κινουμενον· τουτων τα πρωτα τα αὐτα. ἐπιθυμητον γαρ το φαινομενον καλον ... κι νει δε ὡς ἐρωμενον.* Vgl. c. 10. — [6]) Phys. l. 2, c. 7, 6. *Το τε παντελως ἀκινητον, και το παντων πρωτον, και το τι ἐστι, και ἡ μορφη· τελος γαρ και οὑ ἑνεκα.* — [7]) De coel. l. 2, c. 12. *Ἐοικε γαρ τῳ μεν ἀριστα ἐχοντι ὑπαρχειν το εὐ ἀνευ πραξεως, τῳ δ᾽ ἐγγυτατα, δια ὀλιγης και μιας, τοις δε πορῤωτατω, δια πλειονων .... τῳ δ᾽ ὡς ἀριστα ἐχοντι οὐδεν δει πραξεως·*

welche die Dinge Gott, als dem höchsten Gute gegenüber einnehmen, die Verschiedenheit der Bewegung in der Welt ab, und in Folge dessen auch die Verschiedenheit des Wesens und der wesentlichen Eigenschaften der Dinge selbst. Diejenigen Wesen, welche über der Erde stehen, nehmen, eben weil sie das höchste Ziel vollständig erreichen, auch an der Ewigkeit und Unsterblichkeit Gottes nicht bloß nach ihrer Art, sondern auch nach ihrer Individualität Theil; die irdischen Dinge dagegen können an jener Ewigkeit und Unsterblichkeit nicht der Individualität, sondern bloß der Art nach participiren [1]), und darum muß in dieser Region an die Stelle der Ortsbewegung die Generation und Corruption treten, die von den himmlischen Regionen wesentlich ausgeschlossen ist. —

§. 213.

Mit dieser rein deistischen Lehre stehen nun die weiteren kosmologischen Lehrsätze des Aristoteles in vollkommenem Einklang. Gott als erster Beweger und als letztes Endziel aller Bewegung bewegt nothwendig und ewig, und die von ihm zunächst ausgehende Bewegung muß, weil der Beweger selbst einfach und unveränderlich ist, auch eine einfache, unveränderliche, gleichförmige und einheitliche sein [2]). Und da, wie wir bereits gehört haben, diese Eigenschaften bloß der Kreisbewegung zukommen können, so ist die erste Bewegung in der Welt die Kreisbewegung des Himmels. Der Himmel besteht aus dem fünften einfachen Elemente; er ist daher unerzeugt und unveränderlich, körperlos und einfach, er vergeht und altert nicht, bedarf Nichts außer sich und genügt sich selbst [3]). Er kann nur Einer sein, wie der erste Beweger selbst, dem er als das erste Bewegbare unmittelbar sich anschließt, und anschließen muß, wenn eine anderweitige Bewegung möglich sein soll [4]). Er ist rund und kugelförmig [5]), und bildet den äußersten Umkreis der Welt. Außer ihm gibt es keinen Körper mehr [6]). Wird somit der Himmel durch den ersten Beweger

---

ἐστι γαρ αὐτῳ το οὑ ἑνεκα . . . τα πολλα παντα προ ὁδου ἐστι προς το ἀριστον. το μεν οὐν ἐχει και μετεχει του ἀριστου, το δε ἀφικνειται ἐγγυς δι᾽ ὀλιγων, το δε δια πολλων, το δ᾽ οὐδε ἐγχειρει, ἀλλ᾽ ἱκανον εἰς το ἐγγυς του ἐσχατου ἐλθειν . . . . μαλιστα μεν ἐκεινου τυχειν ἀριστον πασι του τελους, ... και δια τουτο ἡ μεν γη ὁλως οὐ κινειται, τα δε ἐγγυς ὀλιγας κινησεις. οὐ γαρ ἀφικνειται προς το ἐσχατον, ἀλλα μεχρις ὁτου δυναται τυχειν της θειοτατης ἀρχης. ὁ δε πρωτος οὐρανος εὐθυς τυγχανει δια μιας κινησεως. τα δ᾽ ἐν τῳ μεσῳ του πρωτου και των ἐσχατων ἀφικνειται μεν, δια πλειονων δε ἀφικνειται κινησεων.

[1]) De anim. l. 2, c. 4, 2. — [2]) Phys. l. 8, c. 9, 3. l. 8, c. 15, 25. — [3]) De coel. l. 2, c. 1, c. 6. — De anim. mot. c. 4. — De coel. l. 1, c. 9. c. 3. — [4]) Phys. l. 8, c. 9, 1. 2. — [5]) De coel. l. 2, c. 4. — [6]) De coel. l. 1, c. 7.

unmittelbar bewegt, so ist durch diese Bewegung wiederum die Bewegung der dem Himmel folgenden untergeordneten Himmelskreise bedingt, die jedoch in entgegengesetzter Richtung sich verläuft [1]). Aber jeder dieser Planetenkreise hat wieder seinen eigenen Beweger, der ebenso wie Gott eine getrennte Form, eine reine Entelechie ist, und sich zu seinem resp. Himmelskreise in analoger Weise verhält, wie der höchste Gott zum Himmel. Diese untergeordneten Beweger sind zwar sich gegenseitig, und alle miteinander dem höchsten Gott untergeordnet, und hängen von ihm ab; aber sie sind, wie dieser, früher als das Bewegte, ewig, unbewegt und ohne Materie, sowie ohne alle Größe und Zusammensetzung [2]). Die Kreisung der untergeordneten Himmelskörper ist langsamer, als die des ersten Himmels, und die Zahl dieser Kreisungen ist aus dem schon berührten Grunde größer, als die Zahl der Kreisungen des Himmels [3]). — Als unbewegter und unbewegbarer Mittelpunkt des Ganzen der Welt steht endlich die Erde da [4]). Sie ist allein der Schauplatz aller Generation und Corruption, und diese wird auf ihr vermittelt und bedingt zunächst durch den Einfluß der sie umkreisenden untergeordneten Himmelskreise, insbesonders durch den Sonnenkreis [5]). Auf ihr also und nur auf ihr wohnt die Vergänglichkeit und Unvollkommenheit, während von den über ihr befindlichen Regionen diese ausgeschlossen ist. —

Was nun diese irdische Region selbst betrifft, so besteht dieselbe aus den vier einfachen Körpern, der Erde, dem Wasser, der Luft und dem Feuer. Da dem Feuer von Natur aus die Bewegung nach oben, der Erde die Bewegung nach unten zukommt, und die beiden andern Elemente vermittelnd zwischen beiden stehen, so ist auch die Erde zuhöchst umgeben von der Feuerregion, auf diese folgt dann der Luftkreis, und unter diesem stehen das Wasser und die Erde. Da unter Natur im engern Sinne dieses Wortes, die Wesenheit eines Dinges zu verstehen ist, sofern sie selbst das Princip der ihr eigenthümlichen Bewegung und Energie ist [6]), so sind diese vier Elemente die

---

[1]) De coel. l. 2, c. 10. — [2]) Met. l. 12, c. 8. *Ἀναγκη και τουτων (των πλανητων) ἑκαστην των φορων ὑπ᾽ ἀκινητου τε κινεισθαι καθ᾽ αὑτο, και ἀϊδιου οὐσιας. ἡτε γαρ των ἀστρων φυσις, ἀϊδιος οὐσια τις οὖσα, και το κινουν ἀϊδιον, και προτερον του κινουμενου· και το προτερον οὐσιας, οὐσιαν ἀναγκαιον εἶναι. φανερον τοινυν, ὁτι τοσαυτας οὐσιας ἀναγκαιον εἶναι, την τε φυσιν ἀϊδιους και ἀκινητους καθ᾽ αὑτας, και ἀνευ μεγεθους.* — De interpr. c. 13, 14. De gen. et corr. l. 2, c. 10. — [3]) De coel. l. 2, c. 10, c. 12. — [4]) De coel. l. 2, c. 14. — [5]) Phys. l. 8, c. 10, 2. — De gen. et corr. l. 2, c. 10. — [6]) Met. l. 5, c. 3. *ἡ πρωτη φυσις και κυριως λεγομενη ἐστιν ἡ οὐσια ἡ των ἐχοντων ἀρχην κινησεως ἐν αὑτοις ᾗ αὑτα.* — Phys. l. 2, c. 1, 4. *Ὡς οὐσης της φυσεως ἀρχης τινος και αἰτιας τού κινεισθαι και ἠρεμειν, ἐν ᾧ ὑπαρχει πρωτως καθ᾽ αὑτο, και μη κατα συμβεβηκος.*

Grundnaturen der sublunarischen Region, und aus ihnen entstehen alle übrigen Naturen, die auf der Erde sich vorfinden. Diese Entstehung der irdischen Dinge, sowie ihre Ausbildung zur vollen Wirklichkeit vollzieht sich aber nicht auf rein zufällige und vernunftlose Weise; vielmehr geschieht sie durchgehends nach vernünftigen Zwecken. Denn die Natur wirkt ebenso, wie Gott, Nichts vergebens [1]; sie ist vielmehr immer und überall nach bestimmten Zwecken thätig [2], und sucht und beabsichtigt allenthalben nur das Beßte [3]. Und darum findet sich denn auch allenthalben in den Dingen Ordnung und Vernunft [4]. Diesem Princip zufolge muß also unter den verschiedenen Wesen, die wir auf der Erde antreffen, auch eine continuirliche Stufenleiter sich vorfinden, auf welcher sie allmählich vom Tiefern zum Höhern, und endlich zum Höchsten emporsteigen. Und das ist denn auch wirklich der Fall. Auf der untersten Stufe stehen die leblosen Dinge, welche, weil sie das Princip der Bewegung nicht in sich selbst haben, eigentlich noch nicht Naturen im strengen Sinne dieses Wortes genannt werden können. Dann folgen die lebenden Wesen, die den Grund ihrer Bewegung in sich selbst haben [5], und daher eigentliche Naturen sind: und unter diesen nimmt wieder die unterste Stufe ein die Pflanze, die nur ein vegetatives Leben besitzt; dann folgt das Thier, welches mit dem vegetativen auch das sensitive Moment verbindet, und endlich steht auf der höchsten Stufe der Mensch, der allein unter allen sublunarischen Wesen Vernunft hat [6], und allein an dem Göttlichen Theil nimmt [7]. Er ist das höchste Ziel der Natur, seinetwegen thut und wirkt sie Alles [8]. — Und so sind wir denn bei unserm eigentlichen Thema angelangt. —

§. 214.

Blicken wir nun noch einmal zurück auf die bisher dargestellte metaphysische Lehre des Aristoteles, so müssen wir wohl gestehen, daß wir dieselbe ausführlicher entwickelt haben, als man dieses unserm eigentlichen Thema gemäß hätte erwarten sollen. Allein die aristotelische Lehre hat einen so großen Einfluß auf die Zukunft ausgeübt, daß es geradezu nothwendig war, dieselbe ausführlicher zu entwickeln, um im Folgenden auf diese Darstellung recurriren zu können, und nicht zu leidigen Nachträgen genöthigt zu sein. — Sehen wir jedoch hievon ab, und betrachten wir den Inhalt der aristotelischen Theologie

---

[1]) De coel. l. 1, c. 4. — De part. anim. l. 2, c. 13. 14. — De gen. anim. l. 2, c. 4. — [2]) Phys. l. 2, c. 8, 1 seqq. — De somn. et vig. c. 2. — [3]) De coel. l. 2, c. 5. — De juv. et senect. c. 4. — De anim. incess. c. 2, 8. 12. — [4]) Phys. l. 8, c. 1, 23. — [5]) Phys. l. 8, c. 4, 3. 9. — [6]) De hist. anim. l. 1, c. 1. — [7]) De part. anim. l. 2, c. 10. *Το των ἀνθρωπων γενος μονον μετεχει του θειου των ἡμιν γνωριμων ζωων, ἠ μαλιστα παντων.* — [8]) Polit. l. 1, c. 8.

und Kosmologie näher, so ist es nicht zu verkennen, daß dieselbe vorzugsweise um zwei Momente sich bewegt, und diese zwei Momente sind das Vernünftige und das Unvernünftige, Gott und die Materie. Im Bereich des materiellen Elementes finden wir ein continuirliches Aufsteigen vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, indem nicht bloß in der sublunarischen Region die verschiedenen Wesen sich continuirlich aufstufen, sondern auch im Bereiche der Himmelskreise ein stetiger Fortschritt zum Vollkommensten sich offenbart. Was dagegen das göttliche Princip betrifft, so begegnet uns in Bezug auf dieses umgekehrt ein Herabsteigen vom Vollkommensten zum minder Vollkommenen, indem an der Spitze der erste Beweger steht, und unter ihn in absteigender Stufenfolge die Beweger der untergeordneten Himmelskreise sich anreihen. In welchem Verhältnisse diese untergeordneten zum ersten Beweger in Bezug auf ihren Ursprung stehen: darüber spricht sich Aristoteles ebensowenig bestimmt aus, wie Plato; aber nach der Analogie zu schließen, kann wohl auch hier jenes Verhältniß sich nur auf das Emanationsverhältniß reduziren: und in der That haben auch spätere Erklärer des Aristoteles die Emanationsidee jenem Verhältnisse zu Grunde gelegt. — Und so hätten wir denn in der Aristotelischen Lehre einen doppelten kosmischen Entwicklungsprozeß, einen aufsteigenden und einen absteigenden, und das Resultat dieses doppelten Prozesses ist eben die Welt. Daß diese beiden Strömungen in einem bestimmten Punkte einander unmittelbar begegnen, und in dieser Begegnung ihr Ende erreichen müssen, können wir schon von vorn herein vermuten, und diese Vermutung werden wir bald bestätigt finden. Die Aristotelische Lehre hat somit den gleichen dualistischen Charakter, wie die platonische; nur daß der Gegensatz der beiden kosmischen Principien hier nicht als ein ethischer gefaßt wird, wie solches bei Plato der Fall ist, ein Umstand, der die aristotelische Metaphysik wesentlich von der platonischen unterscheidet, und sie nicht auf die Seite des Idealismus, sondern vielmehr auf die Seite des Gegensatzes des letztern stellt. — Aber was wir bereits in der Kritik der Aristotelischen Erkenntnißlehre bemerken mußten, das wiederholt sich auch hier. Die Aristotelische Metaphysik kann ebenso, wie dessen Erkenntnißlehre, den Ausgangspunkt für zwei entgegengesetzte Theorien bilden. Will man nämlich des in ihr gegebenen Dualismus los werden, und eine monistische Lehre gewinnen, so kann man entweder den einen oder den andern der beiden kosmischen Entwicklungsprozesse in dem andern aufgehen lassen; und geschieht dieses, so resultirt auf der einen Seite der extremste Idealismus, und auf der andern der extremste Materialismus. Idealisirt man nämlich die Materie, und führt sie ebenfalls in den Bereich des übersinnlichen Emanationsprozesses ein, so hat man den Idealismus gerade in der Form, wie ihn später der Neuplatonismus lehrte, und darum können wir mit Recht sagen, daß der Neuplatonismus sich ebenso an den Aristotelismus, wie an den Platonismus anlehnt. Stellt man dagegen den materiellen Entwicklungsprozeß an die

Spitze, und läßt man das göttliche Princip der Materie als allgemeine Bewegungs- und Bildungskraft immanent sein, so hat man den Materialismus. Es ist kaum zu bezweifeln, daß die aristotelische Lehre diesem letztern Extrem mehr zugeneigt ist, als dem erstern. Denn abgesehen von der Vorliebe des Aristoteles für das Natürliche und Sinnliche gegenüber dem Uebersinnlichen, kommen bei ihm Ausdrücke vor, in welchen er das göttliche Princip mit dem Materiellen in engere Verbindung zu bringen sucht, als man seiner dualistischen Voraussetzung gemäß erwarten sollte. So nennt er Gott die Seele der Welt, freilich nicht im Sinne einer vegetativen oder sensitiven, sondern nur einer vernünftigen Seele [1]). Ebenso sagt er, daß der Himmel belebt und beseelt sei, und die Seele desselben kann wohl keine andere sein, als der erste Beweger selbst [2]). Außerdem ist der deistische Charakter der aristotelischen Theologie an sich schon dem Materialismus zugeneigt, indem der Deismus überall die Vorbereitung und den Vorläufer des Materialismus bildet. — Und darum hat sich denn auch der Materialismus früher aus der aristotelischen Lehre entwickelt, als der Idealismus; denn wir werden bald sehen, daß die von Aristoteles auslaufende peripatetische Schule in kurzer Zeit gänzlich in den Materialismus sich verlor. —

§. 215.

Indem wir nun endlich zur aristotelischen Psychologie übergehen, haben wir vor Allem den Begriff der Seele zu entwickeln, wie Aristoteles denselben bestimmt. Aristoteles widerlegt vor Allem, wie dieses überhaupt seine Art ist, die verschiedenartigen Ansichten: welche vor ihm in Bezug auf das Wesen der menschlichen Seele aufgetreten waren. Er beweist, daß die Seele nicht die bloße Harmonie des Körpers sein könne. Denn offenbar ist es die Seele, welche den Körper bewegt; eine bloße Harmonie kann aber doch nicht als bewegendes Princip betrachtet werden. Ferner können die Thätigkeiten und Affectionen der Seele durchaus nicht erklärt werden, wenn man ihnen blos eine solche Harmonie zu Grunde legt. Denn im Grunde müßten denn doch die Theile, aus welchen diese Harmonie besteht, den erwähnten Thätigkeiten und Affectionen als Realursache untergelegt werden, und dann kann man mit Recht fragen, welchem dieser Theile denn die fraglichen Momente zugeschrieben werden müßten [3]). — Ebensowenig kann die Seele aus den vier Elementen zusammengesetzt sein, oder selbst als eines dieser vier Elemente sich darstellen. Denn wäre Letzteres der Fall, wäre also z. B. die Seele feuriger Natur, so müßten ihr die gleichen Affectionen zukommen, wie dem

---

[1]) De anim. l. 1, c. 3, 13. — [2]) De coel. l. 2, c. 2. Ὁ δ' οὐρανος ἐμψυχος και ἐχει κινησεως ἀρχην. c. 3. σωμα γαρ τι θειον (ὁ οὐρανος). — [3]) De anim. l. 1, c. 4, 1—6.

Feuer, und wäre Ersteres wahr, wäre mithin die Seele aus den vier Elementen zusammengesetzt, so wäre sie ein Körper, und in Folge dessen könnten auch ihre Affectionen nur körperlicher Natur sein, und zwar der Art nach solche, wie sie die Mischung der Elemente erheischt. Wie ließen sich aber wohl Erscheinungen des seelischen Lebens auf derlei materielle Affectionen reduciren [1]?! — Wenn ferner die Annahme, daß die Seele aus den Elementen zusammengesetzt sei, damit zu rechtfertigen gesucht wird, daß die Seele widrigenfalls die Elemente nicht zu erkennen vermöchte, weil nur Gleiches durch Gleiches erkannt werden könne: so ist dieser Grund ganz und gar unzulässig. Denn wenn die Seele nur dadurch ein Element zu erkennen vermag, daß sie dasselbe als realen Bestandtheil ihres Wesens in sich schließt: so fragt es sich, wie sie denn dann ein aus diesen Elementen zusammengesetztes Ganzes als solches zu erkennen vermöge. Offenbar nur dadurch, daß sie dieses Ganze ebenfalls als solches formell in ihrem Wesen einschließt. Hienach müßte die Seele zugleich Mensch, Fleisch, Stein u. dgl. sein, was absurd ist [2]. Wäre ferner die Seele nur Substanz, und Nichts weiter, so wüßte man nach dem erwähnten Principe nicht, wie und wodurch sie auch die andern Kategorien zu erkennen vermöchte; und läßt man sie aus allen Kategorien bestehen, so trägt man einen Wiederspruch in sie ein, weil dasjenige, was Substanz ist, nicht zu gleicher Zeit Quantität, Qualität u. dgl. sein kann [3]. Außerdem stünde immer die Frage offen, wodurch denn diese Elemente zur Einheit der Seele verbunden seien. Die Elemente verhielten sich hier wie die Materie: wo wäre die Form, von welcher deren Wirklichkeit abhinge [4]? — Endlich kann die Seele auch nicht in platonischer Weise als sich selbst bewegendes Wesen definirt werden. Denn wäre sie dieses, so müßte sie nicht bloß die Oertlichkeit und Räumlichkeit selbst in ihrem Wesen einschließen, was unmöglich ist [5], sondern sie müßte auch nach Belieben den Körper verlassen, und wiederum in denselben zurückkehren können, was noch weniger zulässig ist [6]. Daß die Seele in diesem Falle, wie durch ihre eigene Natur, so auch durch Gewalt müßte bewegt werden können, ist klar, aber eben so klar ist es, daß eine solche gewaltsame Bewegung in Bezug auf die Seele sich gar nicht denken läßt [7]. Wenn also auch die Seele den Körper örtlich bewegt, so bewegt sie sich damit nicht ebenfalls selbst dem Orte nach; sondern sie wird vielmehr

---

[1]) De gen. et corr. l. 2, c. 7. Ἀτοπον δε και εἰ ἡ ψυχη ἐκ των στοιχειων ἢ ἕν τι αὐτων· αἱ γαρ ἀλλοιωσεις αἱ της ψυχης πως ἔσονται; οἷον το μουσικον εἶναι, και παλιν ἀμουσον, ἢ μνημη, ἢ ληθη. δηλον γαρ, ὅτι εἰ μεν πυρ ἡ ψυχη, τα παθη ὑπαρξει αὐτῃ ὅσα πυρι, ᾗ πυρ· εἰ δε μικτον, τα σωματικα. τουτων δε οὐδεν σωματικον. — [2]) De anim. l. 1, c. 7, l. 2. — [3]) De anim. l. 1, c. 7, 3. — [4]) De anim. l. 1, c. 4, 7. — [5]) De anim. l. 1, c. 3, 1—5. — [6]) De anim. l. 1, c. 3, 8. — [7]) De anim. l. 1, c. 3, 6 seqq.

nur per accidens durch den von ihr bewegten Körper wiederum bewegt, wie der Schiffer vom Schiffe [1]). — Ebenso kann auch die Seele nicht dem ganzen Universum und allen Körpern untermischt sein; denn in diesem Falle müßte Alles, auch Feuer, Luft und Wasser u. dgl. ein beseeltes Wesen sein, was offenbar mit der Vernunft sich nicht vereinbaren läßt [2]). Und wäre auch dieses wahr, wie könnte dann noch jene Seele, wie Plato behauptet, ganz vollkommen, glücklich und bedürfnißlos sein, da es doch für ein vernünftiges Sein gewiß vorzüglicher und besser ist, außer, als in einem Körper zu sein [3])? —

§. 216.

Wenn also Aristoteles alle diese Annahmen in Bezug auf das Wesen der Seele schlechterdings zurückweist, so fragt es sich, wie er denn selbst den Begriff der Seele bestimmt. Er knüpft hiebei wieder an seine Grundunterscheidung zwischen Form und Materie an, und indem er hienach das beseelte Wesen als eine aus Materie und Form zusammengesetzte *οὐσια* auffaßt, bezeichnet er den Körper als die Materie, die Seele dagegen als die Form dieser *οὐσια*. Und da die Form die Entelechie ist, im Gegensatze zur Materie, die ihm nur als Potenzialität gilt: so ist die Seele, wie die Form, so auch die Entelechie ihres Körpers [4]). Weil ferner zwischen einer doppelten Entelechie zu unterscheiden ist, nämlich zwischen der ersten und der zweiten, die sich zu einander verhalten, wie der Habitus zur Thätigkeit, wie das Bleibende zum Vorübergehenden, so ist in dieser Beziehung die Seele die erste Entelechie des Körpers [5]). Aber sie ist nicht die erste Entelechie jedwelchen Körpers, sondern nur desjenigen, der geeignet ist, sie als Form aufzunehmen, mithin eines solchen, der zwar nicht der Wirklichkeit, aber doch der Möglichkeit nach das Leben hat; und ein solcher kann offenbar nur der organische sein, weil nur dieser möglicher Weise leben kann [6]). Und so ist also die Seele zuletzt zu definiren als die erste Entelechie eines der Potenz nach lebenden physischen Leibes [7]); — oder noch bestimmter: als die erste Entelechie eines organisch-physischen Leibes [8]). — Die Form ist jedoch zugleich

---

[1]) De anim. l. 1, c. 7, 9. — c. 4, 9. — [2]) De anim. l. 1, c. 8, 1 seqq. — [3]) De anim. l. 1, c. 3, 21. 22. — [4]) De anim. l. 2, c. 1, 1 seqq. — 9. *Ἀναγκαιον ἀρα την ψυχην οὐσιαν εἱναι ὡς εἰδος σωματος φυσικου δυναμει ζωην ἐχοντος. Ἡ δε οὐσια ἐντελεχεια, τοιουτου ἀρα σωματος ἐντελεχεια.* — [5]) *Αὑτη δε (ἐντελεχεια) λεγεται διχως, ἡ μεν ὡς ἐπιστημη, ἡ δε ὡς το θεωρειν. φανερον οὐν, ὁτι ὡς ἐπιστημη.* De anim. l. 2, c. 1, 11. — [6]) De anim. l. 2, c. 2, 20. — [7]) De anim. l. 2, c. 1, 11. *Διο ψυχη ἐστιν ἐντελεχεια ἡ πρωτη σωματος φυσικου ζωον ἐχοντος δυναμει.* — Met. l. 8, c. 3. — [8]) De anim. l. 2, c. 1, 13. *ἡ πρωτη ἐντελεχεια σωματος φυσικου ὀργανικου.*

auch der vernünftige Gedanke (*λογος*), welcher in dem Dinge verwirklicht ist, also die *οὐσια κατα λογον* des Dinges, und nicht minder auch die Quidditāt, das *το τι ἠν εἰναι* desselben; und daher kann die Seele ebenso wie als Form, so auch als *λογος*, als *οὐσια κατα λογον* und als die Quidditāt, — das *το τι ἠν εἰναι* des Leibes bezeichnet werden [1]. —

Daraus folgt von selbst, daß die Seele die Ursache ihres Leibes sei, und zwar in dreifacher Beziehung, nämlich sowohl in Bezug auf dessen Form, als auch auf dessen Zweck und auf die Bewegung desselben. Vor Allem ist die Seele, wie aus ihrer Definition unmittelbar hervorgeht, die Formalursache des Leibes; und weil die Form überall zugleich auch der Zweck des respectiven Wesens ist, sofern die Darlebung dieser Form die Endbestimmung seines Daseins ist, ist die Seele als Formalursache zugleich auch die Zweckursache des Leibes. Wie endlich überall, wo Leben und Bewegung sich findet, die Form oder die Energie des Dinges selbst das bewegende Princip ist, so ist die Seele als Energie des Leibes zugleich auch die bewegende Ursache desselben [2]. — Hienach ist der Leib nicht blos ausschließlich der Seele wegen da, sondern er verhält sich zu ihr auch wie das Instrument oder Organ ihrer Thätigkeit [3]. Alles ist daher auch im Leibe nach den Gesetzen des Zweckes geordnet, und derselbe ist in allen seinen Organen so gebildet, daß er ein geeignetes Organ für die Seele und ihre Thätigkeit sein könne [4]. —

Wie es nun aber in der Natur verschiedene lebende Wesen gibt, so gibt es auch verschiedene Seelen. Zu unterst steht die vegetative Seele, welche an und für sich bloß der Pflanze eigen ist. Auf sie folgt die sensitive Seele, welche als solche dem Thiere eigen ist; aber in ihm nicht allein für sich dasteht, sondern auch die Functionen der vegetativen Seele als die nothwendige Voraussetzung ihrer eigenen Verwirklichung in sich schließt, so daß also die sensitive Seele, wenn man sie für sich betrachtet, überall auch vegetative Seele ist, wiewohl an sich nicht der Wirklichkeit, sondern bloß der Möglichkeit nach, indem das Höhere immer das Niedere der Potenzialität nach in sich schließt [5].

---

[1]) De anim. l. 2, c. 1, 15. *Καθολου μεν οὐν εἰρηται, τι ἐστιν ἡ ψυχη· οὐσια γαρ ἡ κατα τον λογον· τουτο δε το τι ἠν εἰναι τῳ τοιῳδε σωματι.* c. 2, 16. *λογος τις ἀν εἰη και εἰδος (ἡ ψυχη).* — Met. l. 7, c. 10. — [2]) De anim. l. 2, c. 4, 3. *ἡ ψυχη κατα τους διηρημενους τοπους τρεις αἰτια· και γαρ ὁθεν ἡ κινησις αὐτη, και το οὑ ἑνεκα, και ὡς ἡ οὐσια των ἐμψυχων σωματων, ἡ ψυχη αἰτια κ. τ. λ.* — [3]) De anim. l. 2, c. 4, 6. — De part. anim. l. 1, c. 5. — [4]) De part. anim. l. 1, c. 1. — [5]) De anim. l. 2, c. 3, 9. *Παραπλησιως δ' ἐχει τῳ περι των σχηματων και τα περι την ψυχην· ἀει γαρ ἐν τῳ ἐφεξης ὑπαρχει δυναμει το προτερον, ἐπι τε των σχηματων, και των ἐμψυχων . . . . τελευταιον δε και το ἐλαχιστον, λογισμον και διανοιαν· οἱς μεν γαρ ὑπαρχει λογισμος των φθαρτων, τουτοις και τα λοιπα παντα· οἱς δε ἐκεινων ἑκαστον, οὐ πασι λογισμος.*

Vegetative und sensitive Seele sind somit im Thiere sowohl, als auch sonst überall, wo sie sich vorfinden, nur dem Begriffe, nicht der Substanz nach verschieden [1]). — Endlich folgt auf höchster Stufe die menschliche Seele, mit welcher wir uns hier zunächst zu beschäftigen haben.

§. 217.

Um nun tiefer in den Inhalt der Lehre des Aristoteles von der menschlichen Seele eindringen zu können, müssen wir dieselbe zuerst nach den wesentlichen Vermögen und Functionen betrachten, die ihr Aristoteles beilegt. Fünf Hauptvermögen sind es, welche Aristoteles der menschlichen Seele zutheilt, nämlich das vegetative und das Begehrungsvermögen, die Kraft den Körper zu bewegen, das sensitive Vermögen und endlich die höhere Vernunft [2]). Nach diesen Grundvermögen definirt er denn auch die menschliche Seele [3]). — Was nun zuerst das vegetative Vermögen betrifft, so ist dieses dasjenige Vermögen, wovon in letzter Instanz das Leben, das Wachsthum, die Ernährung und überhaupt der Bestand des Leibes abhängt, und dem zugleich zunächst auch die Function der Zeugung angehört [4]). Als vegetatives Princip wirkt die Seele ebenso unbewußt und unfrei, wie die Pflanzenseele; die vegetative Thätigkeit nimmt in keiner Weise Theil an der Vernunft. — An das vegetative schließt sich dann das Begehrungsvermögen an, welches allem Streben und Verlangen des Menschen zu Grunde liegt. Es bezieht sich wesentlich auf das Gute überhaupt, und zwar entweder in positiver oder in negativer Weise, je nachdem der Mensch ein vermeintliches oder wirkliches Gut direkt anstrebt, oder aber ein dem Guten entgegengesetztes Uebel von sich abzuwenden sucht [5]). Das Begehrungsvermögen verzweigt sich in zwei wesentlich von einander verschiedene Momente, nämlich in das vernünftige Begehren, den eigentlichen höheren Willen (*βουλησις*), und in das sinnliche Begehren, das sich wiederum in zweifacher Weise bethätigt, nämlich als irascibles und begierliches Vermögen [6]). Das Begehren kann mit der Vernunft übereinstimmen, oder auch nicht, es kann sich sohin entweder von der Vernunft emancipiren, oder aber sich ihr unterordnen, und so an ihr Theil nehmen, weßhalb es schon weit höher steht, als die vegetative Function, die ganz ohne irgend welchen Einfluß der Ver-

---

[1]) De anim. l. 2, c. 2, 12. — [2]) De anim. l. 2, c. 3, 1. *Δυναμεις δε εἰπομεν, θρεπτικον, αἰσθητικον, ὀρεκτικον, κινητικον κατα τοπον, διανοητικον.* l. 3, c. 10. — [3]) De anim. l. 2, c. 2, 9. 16. *Ἡ ψυχη δε, τουτο, ᾧ ζωμεν, και αἰσθανομεθα, και διανοουμεθα πρωτως.* — [4]) De anim. l. 1, c. 9, 4. — l. 2, c. 4, 3. *Ἐστι δε ἡ ψυχη του ζωντος σωματος αἰτια και ἀρχη.* 11. 23. 24. — [5]) De anim. mot. c. 8. *Ἀρχη μεν οὐν της κινησεως το ἐν τῳ πρακτῳ διωκτον και φευκτον.* — Ethic. Nic. l. 3, c. 6. — [6]) De anim. mot. c. 7. — Magn. mor. l. 1. c. 13. — Ethic. Eud. l. 2, c. 7.

nunft sich verläuft. Und wie zwischen Begehrungsvermögen und Vernunft in der erwähnten Weise das Verhältniß der Ueber- und Unterordnung obwaltet, so ist auch der höhere Wille von Natur aus dem sinnlichen Begehrungsvermögen übergeordnet, aber das Letztere kann dem Erstern sich fügen, oder aber mit ihm in Widerstreit treten [1]), woraus im Menschen im Gebiete des Begehrens ein gewisser innerer Gegensatz resultirt. Im Allgemeinen jedoch gilt in Bezug auf die Thätigkeit des Begehrungsvermögens der Grundsatz, daß dasjenige, was wir im Denken Bejahung und Verneinung nennen, im Gebiete des Begehrens Streben und Scheu (δίωξις καὶ φυγή) sei [2]). — Auf das Begehrungsvermögen folgt ferner die Kraft, den Körper zu bewegen [3]). Die Bewegung des Leibes geht jedoch nicht in der Weise von der Seele aus, daß etwa dieselbe bei jeder Bewegung unmittelbar thätig wäre, sondern vielmehr ist das fragliche Verhältniß nach der Analogie der staatlichen Gesellschaft zu denken. Wie nämlich in einem Staate, nachdem er einmal hergestellt und organisirt ist, jeder Bestandtheil desselben dasjenige thut, was ihm obliegt, ohne daß der Herrscher in jedem Falle ihm unmittelbar den Impuls hiezu geben müßte: so verrichtet auch im Leibe, nachdem er einmal vermöge der Seele sein Dasein besitzt, jedes Glied die ihm eigenthümlichen Funktionen, ohne daß die Seele hiebei stets unmittelbar auf es einfließen müßte [4]). Jede Bewegung des Leibes aber hat ihr bestimmtes Ziel, das durch sie angestrebt werden soll [5]), und da die Bewegung auf es nicht hingerichtet werden kann, wenn es nicht zuerst vom Verstande erkannt, und vom Begehrungsvermögen angestrebt wird, so ist in dieser Beziehung das angestrebte Endziel der erste Beweger, dem Verstand und dem Begehrungsvermögen dagegen fällt die Rolle des zweiten Bewegers zu; formell aber ist die Bewegung durch die Bewegungskraft der Seele selbst bedingt und vermittelt [6]). —

§. 218.

Gehen wir zu dem nächstfolgenden Seelen-Vermögen über, so ist dieses das sensitive Vermögen im engern Sinne. Im weitern Sinne nämlich muß auch das sinnliche Begehrungsvermögen zu demselben gerechnet werden. Die Organe des sensitiven Vermögens, sofern wir unter demselben bloß das Vermögen der sinnlichen Erkenntniß verstehen, sind die Sinne. Der Sinn setzt die Existenz sinnlicher Gegenstände voraus [7]), denn nur dadurch, daß diese den Sinn selbst sollicitiren, und so in Akt setzen, ist die sinnliche Erkenntniß möglich [8]). Daher können wir auch denken, wann und wo wir wollen; dagegen

---

[1]) De anim. l. 3, c. 11, 16. — [2]) Ethic. Nic. l. 6, c. 2. — Eth. Eud. l. 5, c. 2. — [3]) De anim. l. 2, c. 2, 9. l. 3, c. 10. — [4]) De anim. mot. c. 10. — [5]) De anim. mot. c. 6. — [6]) De anima. l. 3, c. 11, 1—8. — De anim. mot. c. 9. — [7]) Met. l. 4, c. 5. — [8]) De anim. l. 2. c. 5, 11. 12.

empfinden können wir nicht ohne die unmittelbare Gegenwart eines Objectes, das den Sinn in Akt setzt. Der Sinn verhält sich sonach dem Objecte gegenüber passiv [1]), und dasjenige, was die sinnliche Erkenntniß als ihren Inhalt einschließt, sind die sinnlichen Formen der Dinge ohne die Materie [2]). Jeder Sinn hat seine ihm eigenthümlichen Objecte, die er zur Erkenntniß vermittelt, während wiederum andere Objecte mehreren Sinnen gemeinsam sind, wie Bewegung, Ruhe, Figur, Größe u. s. w. [3]). Der Sinn des Gefühles ist unter allen andern der erste und vorzüglichste; denn nicht bloß ist ohne ihn kein anderer Sinn möglich [4]), sondern es ist ohne ihn ein animalisches Leben überhaupt nicht denkbar [5]). Darum ist denn auch im Menschen dieser Sinn in höherm Grade vorhanden, als in allen übrigen animalischen Wesen [6]), und hält die Größe seiner intelligenten Kraft immer gleichen Schritt mit der Intensität und Feinheit seines Gefühls [7]). Allen einzelnen Sinnen liegt ein gemeinsamer Sinn zu Grunde, in welchem sie alle zusammenlaufen. Jeder Sinn urtheilt über das ihm unterliegende Object allein, der Gemeinsinn dagegen urtheilt über die gegenseitige Verschiedenheit dieser respectiven Objecte selbst [8]). — Auf den Sinn folgt im Bereiche des sensitiven Vermögens die Einbildungskraft. Vermöge dieser vermag der Mensch die sinnlichen Formen der Dinge auch ohne unmittelbare Gegenwart der letztern sich vor das Bewußtsein zu rufen, und darüber zu urtheilen. Die Phantasie ist ein von dem Sinne wesentlich verschiedenes Vermögen, und darf nicht mit diesem identificirt werden [9]), obgleich sie ebenso wie dieser, nur ein Moment des sensitiven Vermögens ist. Es ist aber zu unterscheiden zwischen einer rein sinnlichen, und einer überlegenden Einbildungskraft. Die erstere kommt auch dem Thiere, die letztere dagegen bloß dem Menschen zu [10]), und darum besitzt auch die Einbildungskraft im Menschen die Urtheilskraft, während sie im Thiere diese ausschließt [11]). — An die Einbildungskraft schließen sich dann das Gedächtniß und das Erinnerungsvermögen an. Das Gedächtniß bewahrt die sinnlichen Formen, gleichsam wie das Wachs das eingedrückte Siegel, in sich auf [12]), und das Wiedererinnerungsvermögen ruft dieselben aus dem Schooß des Gedächtnisses wieder hervor, um sie als schon einmal gehabte Vorstellungen auf's Neue dem Auge der Erkenntniß unterzustellen. Das Gedächtniß ist somit an

---

1) De anim. l. 2, c. 11, 14. *Το γαρ αἰσθανεσθαι, πασχειν τι ἐστιν.* — 2) De anim. l. 2, c. 12, 1. *ἡ μεν αἰθησις ἐστι το δεκτικον των αἰσθητων εἰδων ἀνευ της ὑλης.* — 3) De anim. l. 2, c. 6, 1 seqq. — 4) De anim. l. 3, c. 12, 13. 17. — 5) De anim. l. 3, c. 12, 3. 8. — 6) De part. anim. l. 2, c. 16. — 7) De anim. l. 2, c. 9, 3. — 8) De anim. l. 3. c. 2, 1 seqq. — De sens. et sensil. c. 7. — De somn. et vig. c. 2. — 9) De anim. l. 3, c. 3, 8. c. 4, 1 seqq. — De insomn. c. 1. — 10) De anim. l. 3, c. 11, 9—13. — 11) De anim. mot. c. 6. — 12) De mem. et reminisc. c. 1. *Φαντασματος, ὡς εἰκονος, οὐ φαντασμα, ἑξις.*

und für sich nur aufbewahrend, und wenn auch durch dasselbe eine Wiedererinnerung stattfindet, so ist dieselbe dennoch nur eine unwillkürliche, während wir vermöge der Erinnerungskraft das im Gedächtniß aufbewahrte willkürlich durch irgend welche Schlußfolgerungen ins Bewußtsein zurückzurufen vermögen [1]. An und für sich gehören das Gedächtniß und die Erinnerungskraft dem sensitiven Vermögen, nicht dem Verstande an, nur per accidens sind beide auch diesem zuzutheilen. Den Inhalt der Verstandeserkenntniß bilden nämlich die übersinnlichen, intelligibeln Formen der Dinge, aber der Verstand kann diese Formen nur denken in Verbindung mit irgend welchem sinnlichen Bilde, in welches die Phantasie dieselben einkleidet [2]. Da nun diese sinnlichen Formen in die Region der sinnlichen Erkenntniß gehören, und deßhalb im Gedächtniß aufbewahrt werden können: so werden folgerichtig in ihnen per accidens auch die intelligibeln Formen, die von ihnen umkleidet sind, in gleicher Weise im Schooße des Gedächtnisses festgehalten [3]. Und so greift das Gedächtniß auch in das Gebiet des Verstandes ein, und bewirkt, daß auch dessen Erkenntnisse nicht augenblicklich wieder verschwinden, sondern als dauernd erworbenes geistiges Eigenthum festgehalten werden können. — Auf das Gedächtniß folgt endlich in der sensitiven Region noch ein letztes Vermögen, das man als eine Art Combinationsvermögen bezeichnen kann. Mittels desselben unterscheidet und beurtheilt der Mensch dasjenige, was für ihn gut oder schädlich ist, was er also anzustreben oder zu fliehen hat. Es ist deßhalb auch der Sitz der Meinung und des Glaubens [4], und bezeichnet die letzte und höchste Stufe des sensitiven Vermögens. Wir werden dasselbe später noch unter einem andern Begriffe kennen lernen. —

§. 219.

Ueber das sensitive Vermögen setzt sich endlich die Vernunft *νους* auf, deren Function darin besteht, daß sie die in der Erfahrung sich darstellenden Gegenstände ihrer materiellen Hülle entkleidet, und die in ihnen verwirklichten intelligibeln Formen erfaßt [5]. Die Vernunft setzt somit zur Ermöglichung dieser ihrer wesentlichen Function die sinnlichen Formen des Sinnes und der Einbildungskraft nothwendig voraus, sofern sie nur dadurch möglicherweise thätig sein kann, daß Sinn und Phantasie ihr den Stoff zu ihrer Thätigkeit darbieten [6]. — Das Intelligible kann objectiv nur in dem Sinnlichen sein,

---

[1]) De mem. et rem. c. 2. pag. 88 seqq. — [2]) De anim. l. 3, c. 9, 4, *Ὅταν δε θεωρῃ, ἀναγκη ἁμα φαντασμα τι θεωρειν.* — [3]) Anal. post. l. 2. c. 19, 5. — De mem. et reminisc. c. 1. — [4]) Ehic. Nic. l. 6, c. 5. — [5]) De anim. l. 3, c. 8, 8. *Τα μεν οὐν εἰδη το νοητικον ἐν τοις φαντασμασι νοει.* — [6]) Anal. post. l. 1, c. 18. — De anim. l. 3, c. 8, 5. *Οὐδεποτε νοει ἀνευ φαντασματος ψυχη.* — De sens. et sensil. c. 6. *Οὐ δε νοει ὁ νους τα ἐκτος μη μετα αἰσθησεως ὀντα.*

und daher kann derjenige, welcher keine sinnliche Erkenntniß von einem Gegenstande hat, keine intelligible Erkenntniß von demselben gewinnen [1]. — Im Uebrigen jedoch verhält sich die Vernunft zum Uebersinnlichen ebenso wie der Sinn zum Sinnlichen. Selbstverständlich sind auch die intelligibeln Formen, wie die sinnlichen, sofern sie im Verstande sind, wesentlich allgemein, weil sie eben von der Materie, als dem Individuationsprincip getrennt sind. Sofern aber die Vernunft der Sitz der allgemeinen Begriffe ist, ist sie auch der Sitz der höchsten Principien, welche alle Wissenschaft ermöglichen, und in sofern muß sie als das Princip der Wissenschaft bezeichnet werden, weil sie eben jene höchste Voraussetzung darbietet, durch die alle demonstrative Wissenschaft bedingt ist, — die Principien [2]. Sie steht somit über der Wissenschaft, und die letztere ordnet sich der erstern unter. — Wie jedoch Alles in der Welt zur Wirklichkeit und Energie nur dadurch gebracht werden kann, daß eine wirkende Ursache, die als solche Energie ist, eine ihr als Materie unterliegende Potentialität zur Actualität hinbewegt: so kann auch die Vernunft nur dadurch zur Wirksamkeit und damit zur Wirklichkeit gelangen, daß auch in ihr ein Bewegendes und ein Bewegtes ist. Und darum unterscheidet Aristoteles in dem *νους* selbst wiederum zwischen dem thätigen und dem möglichen oder leidenden Verstande (*νους ποιητικος* und *νους παθητικος*). Der mögliche oder leidende Verstand ist als solcher nur die Möglichkeit oder Potenzialität der übersinnlichen Erkenntniß; wirklich erkennend wird er erst dadurch, daß der thätige Verstand sich mit ihm verbindet, und ihn zur Erkenntniß gewissermassen hinbewegt. Der thätige Verstand kann daher auch nicht wiederum Potenzialität sein; denn in diesem Falle müßte auch er zur Wirklichkeit hinbewegt werden: — und das ginge in's Unendliche. Er ist also wesentlich Energie, und wird als solcher von Aristoteles bezeichnet als ein Licht, welches den möglichen Verstand, sowie die ihm unterliegenden Objecte gleichsam beleuchtet, und so die wirkliche Aufnahme der intelligibeln Formen in den möglichen Verstand vermittelt, in Folge dessen eben dieser aus der Potenzialität zur Wirklichkeit der Erkenntniß sich erhebt. Wie das Licht die Farben aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit heraufzieht und sie dem Auge sichtbar macht, so bringt auch das Licht des thätigen Verstandes den möglichen Verstand in ganz gleicher Weise aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit der Erkenntniß, sofern er nicht bloß die intelligibeln Objecte beleuchtet und sichtbar macht, sondern auch um den möglichen Verstand selbst sein Licht verbreitet [3]. —

[1]) De anim. l. 3, c. 9, 3. — [2]) Anal. post. l. 1, c. 33, 1. l. 2, c. 19, 8. — [3]) De anim. l. 3, c. 6, 1. *Ἐπει δε ὡσπερ ἐν ἁπασῃ τῃ φυσει ἐστι τι, το μεν ὑλη ἑκαστῳ γενει. τουτο δε, ὁτι παντα, δυναμει ἐκεινα· ἑτερον δε το αἰτιον και ποιητικον, τῳ ποιειν παντα, οἱον ἡ τεχνη προς την ὑλην πεπονθεν, ἀναγκη και ἐν τῃ ψυχῃ ὑπαρχειν ταυτας τας διαφορας· και ἐστιν ὁ μεν τοιουτος νους, τῳ παντα γινεσθαι· ὁ δε τῳ παντα*

Wir sehen in dieser Lehre etwas Analoges zu der Ansicht Platos, welcher ebenfalls der Vernunft die Erkenntniß der Ideen nur durch die unmittelbare Erleuchtung derselben von Seite der Idee des Guten ermöglicht sein läßt. Freilich tritt diese bei Aristoteles in einer ganz andern Form auf; aber merkwürdig bleibt es immer, daß selbst Aristoteles bei seiner im Uebrigen ganz empiristischen Richtung, dennoch einen höhern Möglichkeitsgrund für die Erkenntniß des Uebersinnlichen in den Dingen vorauszusetzen sich genöthigt sieht. —

Sehen wir jedoch von diesen Unterschieden in der Vernunft selbst ab, so ist es klar, daß die Vernunft nicht bloß dasjenige erkennt, was außer ihr ist, sondern auch sich selbst, wornach sie also auch das Princip des Selbstbewußtseins ist, welches letztere jedoch nicht bei der Vernunft allein stehen bleibt, sondern sein Licht auch über die sensitive Region, sowie über das Gebiet des Wollens und Thuns verbreitet, weil die Vernunft in innigstem Zusammenhange mit den übrigen Kräften des Menschen steht. Allein nur dadurch vermag die Vernunft sich selbst zu erkennen, daß sie vorher ein anderes erkannt hat und durch diese Erkenntniß in Akt gesetzt ist, und insofern ist die Erkenntniß ihrer selbst von Seite der Vernunft nur eine indirecte [1]). Indem aber die Vernunft sich selbst erkennt, ist in ihr das Erkennende und das Erkannte Eins und dasselbe, und zwar sowohl der Sache, als auch der Form nach [2]); indem sie dagegen anderes von sich erkennt, ist zwar auch eine Einheit zwischen ihr selbst und dem Objecte vorhanden, aber nicht eine reale, sondern nur eine formale. Der mögliche Verstand ist nämlich an sich die Fähigkeit, die intelligibeln Formen (*εἰδη νοητα*) der Dinge, losgetrennt von der Materie, in sich aufzunehmen, und hat er sie aufgenommen, so ist er in ihnen in formaler Beziehung eins mit den Gegenständen, deren Formen sie sind. Er nimmt in dem intelligibeln *εἰδος*, sofern dasselbe in ihm durch Vermittlung des thätigen Verstandes wirklich wird, gleichsam selbst die intelligible Form des Objectes an, und wird so im Erkennen gewissermassen selbst dasjenige, was er erkennt; freilich, wie schon gesagt, nicht der Sache, sondern nur dem *εἰδος* nach; und das Nämliche gilt in analoger Weise auch vom Sinn und von der sinnlichen Erkenntniß. Man kann daher mit Recht sagen, nicht bloß, daß die Seele der Ort der sinnlichen und intelligibeln Formen sei, sofern sie von der Materie abstrahirt sind, sondern, daß sie auch selbst, schon an und für sich genommen, zwar nicht der Wirklichkeit, aber doch der Möglichkeit nach alles Sinnliche und Intelligible sei, sofern sie eben die intelligibeln und sinnlichen Formen der Dinge in sich aufzunehmen be-

---

ποιειν, ὡς ἑξις τις, οἱον το φως. τροπον γαρ τινα και το φως ποιει τα δυναμει ὀντα χρωματα ἐνεργειᾳ χρωματα.

[1]) De anim. l. 3, c. 5, 9. — [2]) De anim. l. 3, c. 5, 15. *Και αὐτος (ὁ νους) δε νοητος ἐστιν, ὡσπερ τα νοητα. ἐπι μεν γαρ των ἀνευ ὑλης, το αὐτο ἐστι το νοουν, και το νοουμενον.*

fähigt ist. In diesem Sinne ist der Verstand alles Uebersinnliche, und der Sinn alles Sinnliche, und so kann man den ersteren bezeichnen als das *εἰδος εἰδων*. und den letztern als das *εἰδος αἰσθητων* [1]). — Wir brauchen kaum zu erwähnen, daß das Nämliche auch von der Wissenschaft gilt, sofern auch diese, aktuell gefaßt, in gewisser Beziehung das Nämliche ist, wie das Object, worauf sie sich bezieht [2]). —

§. 220.

Die bisherige detailirte Darstellung der menschlichen Seelenvermögen setzt uns nun in den Stand, zu untersuchen, wie und auf welche Weise die respective Thätigkeit dieser einzelnen Vermögen aufzufassen sei. Was vorerst die übrigen Vermögen außer der Vernunft betrifft, so lehrt Aristoteles, daß dieselben nur in Verbindung mit dem Leibe und seinen Organen thätig sein können. Daß er hievon den höheren Willen ausgenommen habe, läßt sich aus den Aeußerungen des Aristoteles mit Bestimmtheit erschließen; denn dieser wird von ihm allenthalben der Vernunft vindicirt. Die vegetative und sensitive Seele dagegen sind an und für sich schon nur wirklich durch den Körper, und darum können sie auch nur in Einheit mit ihm wirksam sein. Alle Thätigkeiten also, welche in dieses Gebiet gehören, sind eigentlich nicht Thätigkeiten der Seele, sondern vielmehr Thätigkeiten desjenigen Wesens, welches, und insoferne es aus Leib und Seele besteht, folglich des Menschen als solchen [3]). Es wäre ebenso lächerlich, zu sagen, die Seele zürne oder erbarme sich, als zu sagen, die Seele spinne oder baue ein Haus. — Was dagegen die Vernunft betrifft, so ist hier das Verhältniß ein anderes. Diese ist wirksam für sich selbst, und bethätigt sich daher getrennt vom Leibe und seinen Organen, indem ihre Thätigkeit nicht an diese gebunden ist. Wäre nämlich dieses letztere der Fall, dann müßte der Verstand ebenso wie der Sinn, um so schwächer und corrumpirter werden, je mehr das Object, das er erkennt, intelligibel ist, und je überwältigender es daher auf ihn einwirkt. Daß dieses in Bezug auf den Sinn durchgehends der Fall ist, bedarf keines Beweises; denn je stärker der Eindruck des sinnlichen Objectes auf ihn ist, um so mehr wird er dadurch auch in seiner Intensität geschwächt und corrumpirt. Allein in Bezug auf die Thätigkeit des Verstandes lehrt die Erfahrung gerade das Gegentheil; denn je mehr intelligibel ein Object ist, das der Verstand erkennt, um so mehr steigert es auch die Intension und Extension seines Erkennens, und

---

[1]) De anim. l. 3, c. 5, 7. *Και εὐ δη οἱ λεγοντες, την ψυχην εἰναι τοπον εἰδων, πλην ὁτι οὐτε ὁλη, ἀλλ' ἡ νοητικη, οὐτε ἐντελεχειᾳ ἀλλα δυναμει τα εἰδη.* — 14. — c. 9, 1. 2. — [2]) De anim. l. 3, c. 6, 3. *Το αὐτο δε ἐστιν ἡ καθ' ἐνεργειαν ἐπιστημη τῳ πραγματι.* c. 8, 1. — [3]) De sens. et sensil. c. 1.

macht ihn fähig, noch weit Mehreres, und dieses Mehrere noch weit klarer zu erkennen, als es vorher der Fall gewesen. Dazu kommt noch, daß, wenn die Vernunft mit dem Leibe gemischt, und nicht selbständig und getrennt von ihm wirksam wäre, auch die sinnlichen Affectionen, wie Wärme, Kälte u. dgl. sie berühren würden, was offenbar absurd ist [1]). Die Vernunft ist somit thätig ohne den Leib und seine Organe, und nur insofern ist sie an denselben gebunden, als er ihr in der sinnlichen Erfahrung die Objecte darbietet, auf die sich ihre Erkenntniß beziehen kann. — Während also die übrigen Theile der Seele wesentlich an den Leib gebunden sind [2]), ist die Vernunft allein von diesem Gesetze ausgenommen, und ist von der Leiblichkeit getrennt. Hiebei ist jedoch zu bemerken, daß nach beiden Richtungen hin doch immer der Mensch als solcher das thätige Subject ist, weßhalb immer diesem zunächst alle Handlungen ohne Ausnahme als dem thätigen Subjecte beizulegen sind [3]). —

§. 221.

Nachdem wir so den ideellen Organismus der menschlichen Seelenkräfte, wie ihn uns die aristotelische Lehre darbietet, ausführlich dargestellt und entwickelt haben, können wir nun erst auf die eigentlichen metaphysischen Principien der aristotelischen Psychologie übergehen. Es läßt sich nicht leugnen, daß die aristotelische Definition der Seele, nach welcher dieselbe die Form oder Entelechie des Leibes ist, an und für sich genommen, nicht zurückgewiesen werden kann, weil durch dieselbe die einheitliche Natur des Menschen gesichert ist. Der Begriff der Seele fällt hier nicht mit dem Begriff des Menschen zusammen; Seele und Leib sind dessen Bestandtheile; er selbst aber ist ein anderes als beide; er ist ein einheitliches drittes Wesen, das zwar aus jenen zwei Bestandtheilen besteht, aber nicht selbst der eine oder der andere von beiden ist. — Allein dieses gilt nur insofern, als man, wie gesagt, die aristotelische Definition der Seele an und für sich betrachtet, abgesehen von dem innern Zusammenhange, in welchem sie mit den übrigen Lehrsätzen

---

[1]) *Διο οὐδε μεμιχθαι εὐλογον αὐτον τῳ σωματι· ποιος γαρ ἀν τις γιγνοιτο, θερμος ἡ ψυχρος, κἀν οργανον τι εἰη, ὡσπερ τῳ αἰσθητικῳ, νυν δε οὐδεν ἐστιν.* — De anim. l. 3, c. 5, 6. 8. *Ἡ μεν γαρ αἰσθησις οὐ δυναται αἰσθανεσθαι ἐκ του σφοδρα αἰσθητου· ..... ἀλλ᾽ ὁ νους, ὁταν τι νοηση σφοδρα νοητον, οὐχ ἡττον νοει τα ὑποδεεστερα, ἀλλα και μαλλον.* — [2]) De anim. l. 2, c. 2, 11. *Τα δε λοιπα μορια της ψυχης* (außer dem *νους*), *φανερον ἐκ τουτων, ὁτι οὐκ ἐστι χωριστα.* — [3]) De anim. l. 1, c. 5, 4. *Το δε λεγειν ὀργιζεσθαι την ψυχην, ὁμοιον, κἀν εἰ τις λεγοι την ψυχην ὑφαινειν ἡ οἰκοδομειν. βελτιον γαρ ἰσως μη λεγειν την ψυχην ἐλεειν ἡ μανθανειν, ἡ διανοεισθαι ἀλλα τον ἀνθρωπον τῃ ψυχῃ. τουτο δε μη ὡς ἐν ἐκεινῃ της κινησεως οὐσης, ἀλλ᾽ ὁτε μεν μεχρις ἐκεινης, ὁτε δε ἀπ᾽ ἐκεινης.*

seines Systems steht. Berücksichtigt man dagegen dieses Moment, so muß sich die aristotelische Psychologie in einem ganz andern Lichte darstellen, als es ohne dieses der Fall gewesen wäre. Nach der Lehre des Aristoteles sind die Formen, die sich in der Materie befinden, von dieser ebenso untrennbar, wie umgekehrt die Materie von der Form [1]. Nur dem Begriffe nach kann und muß die Form von dem ihr unterliegenden Substrat unterschieden und getrennt werden; der Wirklichkeit nach jedoch ist eine solche Trennung unmöglich. Außer der Materie und ohne dieselbe haben diese Formen durchaus kein Sein und keine Wirklichkeit; sie besitzen vielmehr ihr Sein und ihre Wirklichkeit nur in der Materie. Da nun die Seele ebenfalls eine der Materie inhärirende und immanente Form ist: sofern sie eben nur als die Entelechie des Leibes sich bewährt, so ist auch sie vom Körper untrennbar, besitzt somit für sich keine selbstständige Substantialität, sondern ist nur Etwas, was wesentlich zum Leibe gehört, aber an und für sich genommen kein Sein und keine Wirklichkeit in Anspruch nehmen kann. Alles dieses geht so nothwendig aus den höchsten Obersätzen der aristotelischen Lehre hervor, daß wir eigentlich eine ausdrückliche Bestätigung desselben von Seite des Aristoteles gar nicht mehr nothwendig hätten. Allein Aristoteles ermangelt nicht, die erwähnten Consequenzen seines Princips ausdrücklich zu bestätigen. Die Seele ist nach ihm zwar weder selbst ein Körper, noch fällt sie mit dem Körper als solchem zusammen; aber sie ist doch Etwas, was zum Leibe gehört, und ohne diesen nicht sein kann, so daß also ihre Existenz ebenso von der Existenz des Leibes abhängt, wie umgekehrt dessen Dasein von dem ihrigen [2]. Sie ist darum weder getrennt, noch trennbar vom Leibe [3], und besitzt nur in ihm und durch ihn ihr Leben und ihre Wirklichkeit. — Hieraus ist mithin ersichtlich, daß von einer eigenen Substanzialität der Seele gegenüber dem Leibe bei Aristoteles schlechterdings nicht die Rede ist und auch nicht sein kann; die Seele ist zwar die *ουσια κατα λογον* des Leibes; aber sie ist nicht selbst, ohne den Körper und unabhängig von ihm, eine für sich bestehende *ουσια* mit eigener Substanzialität. — Die ganze Seelenlehre des Aristoteles läuft somit zuletzt darauf hinaus, daß die Seele des Menschen als die Entelechie des menschlichen Leibes die höchste Entelechie ist, zu welcher die Natur in ihrem Streben nach dem Vollkommensten sich zu erheben vermag. Und hienach wäre der

---

1) Phys. l. 2, c. 1, 17. *ἡ μορφη και το εἶδος, οὐ χωριστον ὂν, ἀλλ' ἢ κατα τον λογον.* — l. 4, c. 4, 6. *Το μεν γαρ εἶδος και ἡ ὑλη οὐ χωριζεται του πραγματος.* — c. 6, 23. c. 9, 8. — 2) De anim. l. 2, c. 2, 18. *Και δια τουτο καλως ὑπολαμβανουσιν, οἷς δοκει μητε ἀνευ σωματος εἶναι, μητε σωμα τι ψυχη. σωμα μεν γαρ οὐκ ἐστι, σωματος δε τι. και δια τουτο ἐν σωματι ὑπαρχει, και ἐν σωματι τοιουτῳ.* — 3) De anim. l, 2, c. 1, 19. *Ὁτι μεν οὖν οὐκ ἐστιν ἡ ψυχη χωριστη του σωματος . . . οὐκ ἀδηλον.*

Mensch überhaupt nur die höchste Bildungs- und Gestaltungsstufe der das Vollkommenste suchenden und anstrebenden sublunarischen Natur, — ein Lehrsatz, in welchem der empiristisch-realistische Charakter der aristotelischen Psychologie sich offen darlegt. —

§. 222.

Allein das ist nur die eine Seite der anthropologischen Lehre des Aristoteles. Dieselbe bietet uns jedoch auch noch einen anderen Gesichtspunkt dar, und erst dann, wenn wir auch über diesen im Reinen sind, können wir über das Ganze ein endgiltiges Urtheil fällen. Wir haben oben gehört, daß Aristoteles die Vernunft von dem allgemeinen Gesetze, dem alle übrigen Seelenvermögen unterstehen, ausnahm, insofern er nämlich lehrte, daß deren Thätigkeit nicht wesentlich an den Leib und seine Organe gebunden sei, sondern vielmehr selbstständig und getrennt von den letztern sich vollziehe. Diese Anschauung, die an und für sich ganz richtig ist, steigert sich aber bei Aristoteles im weiteren Verfolge seiner Lehre bis zu einer vollständigen Trennung des *νους* von der Seele, und damit tritt seine psychologische Lehre in eine ganz neue Phase ein. Der *νους* ist nicht Vermögen der Seele; er ist etwas Anderes, von der Seele selbst wesentlich Verschiedenes, und beide, *ψυχη* und *νους*, müssen nicht bloß dem Begriffe, sondern auch der Sache, der *ουσια* nach, auseinandergehalten werden. Daß dieses wirklich die Ansicht des Aristoteles gewesen sei, erweist sich vor Allem aus der Unzerstörbarkeit, die er dem *νους* mit Ausschluß der *ψυχη* und im Gegensatz zu dieser vindicirt. Die Vernunft im Menschen altert nicht, sie wird nicht schwächer und erlischt auch nie; wenn Alter oder Krankheit die Vernunft zu schwächen und allmählich auszulöschen scheinen: so rührt dieses nicht davon her, daß die Vernunft selbst leidet und ihrer Auflösung sich annähert; denn sie ist leidensunfähig: sondern es haben diese Erscheinungen ihren Grund bloß darin, daß dasjenige leidet, worin die Vernunft sich befindet, also der Mensch. Anders verhält es sich dagegen in Bezug auf jene Functionen, welche die Seele im Vereine mit dem Leibe vollzieht. Diese müssen in eben dem Maße sich schwächen und ihrem völligen Untergange zueilen, als der Mensch selbst als solcher schwächer wird und dem Tode sich annähert [1]). —

[1]) De anim. l. 1, c. 5, 5. *Ὁ δε νους ἐοικεν οὐ φθειρεσθαι. μαλιστα γαρ ἐφθειρετ᾽ ἀν ὑπο της ἐν τῳ γηρᾳ ἀμαυρωσεως. νυνι δε ὥσπερ ἐπι των αἰσθητηριων συμβαινει. εἰ γαρ λαβοι ὁ πρεσβυτης ὀμμα τοιονδε, βλεποι ἀν ὥσπερ και ὁ νεος. ὡςτε το γηρας, οὐ τῳ την ψυχην πεπονθεναι τι, ἀλλ᾽ ἐν ᾧ, καθαπερ ἐν μεθαις και νοσοις. και το νοειν δη και το θεωρειν μεθαινεται, ἀλλου τινος ἐσω φθειρομενου, αὐτο δε ἀπαθες ἐστιν. το δε διανοεισθαι, και φιλειν, και μισειν, οὐκ ἐστιν ἐκεινου παθη, ἀλλα τουδε του ἐχοντος ἐκεινο, ᾗ ἐκεινο ἐχει. διο και τουτου φθειρομενου, οὐτε μνημονευει, οὐτε φιλει· οὐ γαρ ἐκεινου ἠν, ἀλλα του κοινου, ὁ ἀπολωλεν.*

Man könnte nun wohl diese Aeußerungen des Aristoteles dahin deuten, daß er damit bloß die Verschiedenheit in der Thätigkeit des *νους* und der *ψυχη* habe urgiren, nicht aber eine Trennung der beiden Principien selbst habe einführen wollen. Allein anderweitige Aeußerungen desselben schließen die erwähnte Deutung schlechterdings aus, und lassen sie darum auch hier als unzulässig erscheinen. Wenn nämlich Aristoteles allgemein den Grundsatz aufstellt, daß das Höhere immer der Möglichkeit nach das Niedere in sich schließe, und somit auch die sensitive Seele der Potenz nach die vegetative in sich enthalte [1]), so hätte er folgerichtig dieses zuletzt auch noch auf die vernünftige Seele des Menschen anwenden, und daher auch hier der Ansicht sich anschließen müssen, daß die vernünftige Seele des Menschen der Möglichkeit nach die sensitive und vegetative Seele in sich schließe. Allein Aristoteles ist hievon weit entfernt. Er nimmt vielmehr ausdrücklich den *νους θεωρετικος* von dem erwähnten Gesetze aus, und erklärt damit, daß von ihm in seiner Beziehung zur sensitiven und vegetativen Seele nicht das Gleiche gesagt werden dürfe, wie von der sensitiven Seele in ihrer Beziehung zur vegetativen [2]). — Hiemit ist nun offenbar die wesentliche Verschiedenheit zwischen *νους* und *ψυχη* nicht bloß dem Begriffe, sondern auch der Sache nach klar ausgesprochen. — Allein das ist noch nicht genug. Aristoteles spricht dieses Princip selbst unumwunden und mit klaren Worten aus. Er lehrt nicht bloß, daß die Vernunft nicht in der Seele liege, vielmehr zu dieser herankomme [3]), sondern er sagt auch sogar ausdrücklich, daß die Vernunft eine eigene Art von Seele sei, die mit der *ψυχη* als der Entelechie des Leibes nicht verwechselt werden dürfe [4]). Diese höhere Seele sei darum auch der eigentliche Mensch im Menschen [5]), und bilde somit die höchste Spitze des menschlichen Wesens. — Nach solchen Aussprüchen dürfen wir wohl mit Bestimmtheit sagen, daß Aristoteles den *νους* von der *ψυχη* der Sache nach unterschieden, und so zwei von einander real verschiedene Principien im Menschen angenommen habe, die Seele und

---

[1]) De anim. l. 2, c. 3, 9. *Παραπλησιως δ᾽ ἐχει τῳ περι των χρηματων και τα περι την ψυχην· ἀει γαρ ἐν τῳ ἐφεξης ὑπαρχει δυναμει το προτερον, ἐπι τε των χρηματων, και των ἐμψυχων. . . . τελευταιον δε και το ἐλαχιστον, λογισμον και διανοιαν· οἱς μεν γαρ ὑπαρχει λογισμος των φθαρτων, τουτοις και τα λοιπα παντα· οἱς δε ἐκεινων ἑκαστον, οὐ πασι λογισμος.* — [2]) De anim. l. 2, c. 3, 10. *Περι δε του θεωρητικου νου ἑτερος λογος.* Vergl. vorausgehendes Cit. — [3]) De anim. l. 1, c. 5, 5. *Ὁ δε νους ἐοικεν ἐγγινεσθαι οὐσια τις οὐσα, και οὐ φθειρεσθαι.* — [4]) De anim. l. 2, c. 2, 11. *Περι δε του νου και της θεωρητικης δυναμεως, οὐδεπω φανερον, ἀλλ᾽ ἐοικε ψυχης γενος ἑτερον εἰναι, και τουτο μονον ἐνδεχεται χωριζεσθαι, καθαπερ το ἀϊδιον του φθαρτου.* — l. 1, c. 5, 5. *Ὁ δε νους ἰσως θειοτερον τι και ἀπαθες ἐστιν.* — [5]) Ethic. Nic. l. 9, c. 8. l. 10, c. 7.

den Geist, eine Annahme, mit welcher er sich auch im psychologischen Gebiete über den empiristisch-realistischen Monismus empor zum Dualismus erhebt. Wohl ist es wahr, daß die hieher bezüglichen Aussprüche des Aristoteles meistens in problematischer Form auftreten und selten ganz kategorisch gehalten sind: allein dieß berechtigt uns nicht zu der Annahme, daß sie Aristoteles nicht im Ernste genommen habe, um so mehr, da diese Annahme die aristotelische Psychologie nicht aufklären, sondern ganz und gar unverständlich machen würde [1]. —

§. 223.

Im Bisherigen haben wir nun zwar in Bezug auf den fraglichen Punkt das Allgemeine festgestellt, aber damit ist noch nicht das ganze Problem erledigt. Wir haben oben gehört, daß nach Aristoteles der *νοῦς* in sich selbst ein zweifacher sei, nämlich ein möglicher und ein thätiger, und es entsteht somit die Frage, ob nach der Ansicht des Aristoteles beide, oder nur der eine von ihnen eine wesentliche Verschiedenheit von der Seele in Anspruch nehme. Man kann wohl sagen, daß dieses dasjenige Problem sei, über welches sich Aristoteles am unbestimmtesten und schwankendsten ausspricht, und darum haben auch die späteren Erklärer seiner Lehre sich theils der einen, theils der anderen der zwei möglichen Annahmen zugewendet. Die Einen beschränkten die wesentliche Verschiedenheit der Vernunft von der Seele bloß auf die thätige Vernunft; die Andern dagegen theilten dieselbe der Vernunft überhaupt und im Allgemeinen zu. Wir unsererseits schließen uns der ersteren Ansicht an, welche von Alexander Aphrodisias vertreten wird, und zwar theils aus Gründen der Analogie, theils weil die Aussprüche des Aristoteles selbst diese Annahme rechtfertigen. — Vor Allem ist nach Aristoteles die Potenzialität ausschließlich auf die Materie beschränkt, und wo daher keine Materie ist, da kann von einer solchen Potenzialität gar nicht die Rede sein. Aus diesem Grunde sind alle Formen, welche nicht in der Materie sind, also die sogenannten getrennten Formen, wie der erste Beweger und die Astralgötter, wesentlich Energie, und ist jede Potenzialität wesentlich von ihnen ausgeschlossen. Daher kann denn auch im Menschen der mögliche Verstand als solcher, eben weil er an sich bloße Potenzialität ist, nicht etwas von der Materie Getrenntes sein; dieses ist nur möglich in Bezug auf den thätigen Verstand, welcher, wie wir gehört haben, als solcher wesentlich Energie ist. Daraus folgt, daß der thätige Verstand allein jenes andere höhere Princip sein könne, das im Menschen zur eigentlichen Seele hinzukommt, um das Wesen des Menschen zu vervollständigen. Hienach würde sich also die Seele des Menschen von der Seele des Thieres dadurch unterscheiden, daß jene nicht bloß das vegetative und sensitive

---

[1]) Vgl. Tertull. De anim. c. 12.

Vermögen besitzt, wie diese, sondern auch der Möglichkeit nach vernünftig ist, sofern nämlich in ihr die Fähigkeit liegt, durch den thätigen Verstand, wenn er sich mit ihr verbindet, zur wirklichen Vernünftigkeit erhoben zu werden. Daß Aristoteles das fragliche Verhältniß wirklich also gedacht habe, dürfte daraus hervorgehen, daß er den möglichen Verstand ausdrücklich als vergänglich und zerstörbar bezeichnet, wie die Seele [1]), während er dagegen den thätigen Verstand ebenso ausdrücklich, und zwar gerade im Gegensatze zum möglichen Verstande als ein mit der Leiblichkeit nicht vermischtes, leidensloses, ungezeugtes und unzerstörbares Princip, überhaupt also als dasjenige Princip hinstellt, welches ausschließlich die wesenhafte Präeminenz über die Seele im Menschen für sich in Anspruch nimmt [2]). So ist mithin der *νους ποιητικος* allein jene andere Art von Seele, welche zu der niedern *ψυχη* des Menschen noch hinzukommt, aber dadurch auch erst den Menschen zum Menschen macht. Denn obgleich der Mensch vermöge des möglichen Verstandes der Möglichkeit nach vernünftig ist, so ist er dieses doch nicht der Wirklichkeit nach, und mit der bloßen Möglichkeit würde selbstverständlich nichts gedient sein. Wirklich vernünftig wird der Mensch erst durch den Einfluß des mit dem möglichen sich verbindenden thätigen Verstandes, und insofern kann man wohl auch die thätige Vernunft für Vernunft überhaupt setzen, und dürften gerade hierin die unbestimmten und schwankenden Ausdrücke des Aristoteles ihre Erklärung finden. —

§. 224.

Es entsteht nun aber die Frage, wie denn diese thätige Vernunft, sofern sie wesentlich Energie ist, gegenüber der Seele und im Gegensatze zu ihr zu denken sei. Daß der *ψυχη* des Menschen nach aristotelischer Anschauung die Individualität ebenso wesentlich zukommt, wie dem Leibe, dessen Entelechie sie ist, unterliegt keinem Zweifel. Allein das Gleiche kann nicht Statt finden in Bezug auf die thätige Vernunft. Denn das Princip der Individualität ist ausschließlich die Materie, und da die thätige Vernunft wesentlich Energie und daher ohne alle Materie ist, so ist sie auch schlechterdings ohne alle Individualität. Nur insofern kann man sagen, daß dieselbe den Bedingungen der Individualität anheimfalle, als sie mit der individuellen Seele des Menschen sich verbindet, um dieselbe zur wirklichen Vernünftigkeit gewissermassen hinzubewegen. An und für sich aber ist die Individualität von ihr gänzlich aus-

---

[1]) De anim. l. 3, c. 6, 5. *Ὁ παθητικος νους, φθαρτος.* — [2]) De anim. l. 3, c. 6, 2. *Και οὑτος ὁ νους χωριστος, και ἀπαθης τῃ οὐσιᾳ ὢν ἐνεργειᾳ. ἀει γαρ τιμιωτερον το ποιουν του πασχοντος, και ἡ ἀρχη της ὑλης.* — l. 3, c. 6, 4. *Χωρισθεις ἐστι μονον τουθ' ὁπερ ἐστι, και τουτο μονον ἀθανατον και ἀϊδιον.*

geschlossen, und darum ist sie als eine an sich allgemeine Vernunft zu betrachten, welche, ohne sich im eigentlichen Sinne dieses Wortes zu individualisiren, durch alle Menschen hindurchgeht, und so deren wirkliche Vernünftigkeit bedingt und bewirkt. So kann man wohl mit Recht sagen, daß sie in Bezug auf ihr Wesen etwas zu den Astralgöttern Analoges sei: denn wie diese getrennte Formen, somit wesentlich Energie, und darum folgerichtig etwas ganz Allgemeines sind, so theilt die thätige Vernunft mit ihnen die gleichen Eigenschaften. Sind daher die Beweger der Gestirne etwas Göttliches, so ist es auch die thätige Vernunft, und deshalb wird denn auch Aristoteles nicht müde, den *νους* in seiner Erhabenheit über allem Irdischen und über der Seele selbst möglichst in's Licht zu stellen [1]).

Suchen wir uns nun auch noch über den Ursprung der beiden Lebensprincipien im Menschen Aufschluß zu verschaffen, so ist nach all den bisher entwickelten Grundsätzen des Aristoteles für die *ψυχη* folgerichtig kein anderer Grund möglich als die Zeugung. Und diese ist es denn auch wirklich, welche von Aristoteles dem Ursprung der *ψυχη* als Ursache untergelegt wird. In der Zeugung ist der Mann die bewegende Ursache, das Weib bietet die Materie, welche durch den männlichen Samen zur Form oder Entelechie hinbewegt wird [2]). Daher kann man mit vollem Rechte sagen, daß der Leib des Menschen wie aller übrigen animalischen Wesen vom Weibe, die Seele dagegen, als die Entelechie desselben, vom Manne stammt, sofern sein Same die Materie zur Form oder Wirklichkeit des Leibes bringt [3]). Im Samen ist also die Seele schon der Potenz nach, und aus dieser Potenzialität gelangt sie allmählig zur Wirklichkeit [4]). Doch das Gleiche findet nicht Statt in Bezug auf den *νους*. Dieser kommt, eben weil er etwas Göttliches ist, von Außen in den Menschen [5]). Der Mensch entwickelt sich nicht selbst zur Vernunft, vielmehr geht dieselbe, nachdem er gezeugt ist, von Außen in ihn ein, um sein Wesen auch nach seiner höhern Seite hin zu vervollständigen, Der *νους* ist nicht das Resultat der Zeugung, wie die *ψυχη*; sein Ursprung liegt höher; er ist ein göttliches Moment, das im Menschen zu dem irdischen und gezeugten Bestandtheil desselben erst hinzukommt. — Wenn daher Aristo=

---

[1]) De anim. l. 1, c. 7, 9. *Της δε ψυχης εἶναι τι κρειττον και ἀρχον, ἀδυνατον. ἀδυνατωτερον δ' ἐτι, του νου. εὐλογωτατον γαρ εἶναι τουτον προσγενεστατον και κυριον κατα φυσιν.* — [2]) De gener. anim. l. 1, c. 2. 20. l. 2, c. 1. — [3]) De gen. anim. l. 2, c. 4. p. 622. *Ἐστι το μεν σωμα ἐκ του θηλεος, ἡ δε ψυχη ἐκ του ἀῤῥενος.* c. 5. — [4]) De gen. anim. l. 2, c. 1, pag. 615. c. 3. — [5]) De gen. anim. l. 2, c. 3. *Λειπεται δε τον νουν μονον θυραδεν ἐπεισιεναι και θειον εἶναι μονον· οὐδε γαρ αὐτου τῃ ἐνεργειᾳ κοινωνει σωματικη ἐνεργεια. πασης μεν οὖν ψυχης δυναμις, ἑτερου σωματος ἐοικε κεκοινωνηκεναι και θειοτερου των καλουμενων στοιχειων.* c. 6. p. 633.

teles auch von einem bestimmten Sitze der Seele im Leibe spricht [1]), so kann es schon von vorneherein klar sein, daß er hiebei nur die ψυχή mit Ausschluß der thätigen Vernunft im Auge haben könne. Der Wohnsitz nun, welchen er dieser Seele im Leibe anweist, ist das Herz, sofern das Herz nicht bloß der Centralsitz des Blutes als des Lebenselementes des Leibes ist, sondern in ihm auch die Sinnesorgane sich concentriren. Denn das Herz ist dem Aristoteles auch das Sensorium commune, das einheitliche Organ des Gemeinsinnes [2]). Im Herzen befindet sich jene animalische Wärme, von welcher alles Leben des Leibes und alle Thätigkeit seiner Sinne zuletzt abhängig ist, und gerade in dieser animalischen Wärme ist die belebende Seele, so daß zwar jene Wärme oder jenes Feuer nicht die Seele selbst ist, aber doch die Seele durch ihr Verbundensein mit ihm gewissermassen feuriger Natur wird [3]). Und wie dieses Feuer gleichsam das Organ ist, durch welches die Seele den Leib belebt, indem die Seele nicht unmittelbar diese Wirkung zu bewerkstelligen vermöchte [4]), so kann auch umgekehrt die Seele ohne jene Lebenswärme nicht bestehen [5]); durch sie wird dieselbe gewissermassen zusammengehalten, und so ihr Dasein bedingt [6]). Das gilt vom Menschen ebenso, wie vom Thiere. Je intensiver diese Lebenswärme in einem animalischen Wesen ist, eine um so vorzüglichere Seele besitzt es auch, und darnach bestimmt sich die Stufenleiter, auf welcher es unter den übrigen Wesen der gleichen Gattung steht [7]). Alles Einathmen hat nur den Zweck, dieses Feuer zu nähren und die Intensität desselben zu mäßigen, damit nicht ihr Uebermaß dem Leben des Leibes gefährlich werde [8]). Das Erlöschen dieser Lebenswärme ist der Tod des Menschen, sowie andererseits sein Leben mit der Entstehung desselben beginnt [9]). —

§. 225.

Und nun möge es uns gestattet sein, im Allgemeinen unser Urtheil über die bisher entwickelten psychologischen Lehrsätze des Aristoteles auszusprechen. Erinnern wir uns an dasjenige, was früher über den im aristotelischen Systeme enthaltenen zweifachen kosmischen Entwicklungsprozeß gesagt worden ist, so dürfte es über allem Zweifel stehen, daß die Psychologie des Aristoteles nur in dem Sinne, in welchem wir sie bisher aufgefaßt haben, in das Ganze seines Systems paßt, daß sie aber auch umgekehrt in diesem Sinne als ein wesentliches Glied desselben sich bewährt, und in demselben weder fehlen kann noch darf. Geht der materielle Entwicklungsprozeß nach

---

[1]) De juv. et senect. c. 1. — [2]) De juv. et senect. c. 3. — De part. anim. l. 2, c. 10. — [3]) De juv. et senect. c. 4. — [4]) De part. anim. l. 2, c. 7. — [5]) De juv. et senect. c. 6. — [6]) De respir. c. 8. — [7]) De respir. c. 13. — [8]) De respir. c. 8. c. 16. 17. — [9]) De resp. c. 18.

oben, während die Reihe der göttlichen Kräfte vom ersten Beweger an nach abwärts sich verläuft, und resultirt aus diesem doppelten Entwicklungsprozesse die wirkliche Welt, so kann die letztere erst dann zur Vollendung gelangt sein, wenn die beiden Strömungen, die nach oben und die nach unten, einander begegnet sind und sich gegenseitig nicht bloß äußerlich, wie solches bei den Gestirnen der Fall ist, sondern innerlich unmittelbar berührt haben. Und das geschieht denn im Menschen. In ihm erhebt sich das materielle Element auf jene Stufe, wo es der Möglichkeit nach vernünftig wird, und erreicht so das Höchste, was es in den niedern Gebieten seines Daseins zu erreichen fähig ist. In das also gebildete Subject ergießt sich dann aber von oben herab unmittelbar der thätige Verstand, und indem dieser das letzte Glied in der göttlichen Lebenskette bildet, und diese in jenem ausläuft, findet im Menschen dadurch, daß der thätige mit dem möglichen Verstand in ihm unmittelbar und innerlich sich verbindet, der ganze kosmische Entwicklungsprozeß seinen Endpunkt und seine Vollendung, weßhalb Aristoteles den Menschen mit Recht den Mikrokosmus nennen konnte [1]. Und so tritt uns denn hier, wie bei Plato, im Gefolge des kosmischen auch der psychologische Dualismus entgegen, nur daß bei Aristoteles weder im kosmischen noch im psychologischen Gebiete jener ethische Gegensatz zwischen den zwei Lebensmächten sich findet, dem wir bei Plato begegnet sind. Nur in diesem psychologischen Dualismus konnte das aristotelische System, wie man leicht sieht, seinen Abschluß finden, ohne ihn wäre es, eben weil ihm ein wesentliches Glied ermangeln würde, unvollendet geblieben. — Aber was wir früher schon im Allgemeinen zu bemerken Gelegenheit hatten, das gilt auch hier im Besondern. Die dualistische Psychologie des Aristoteles kann möglicherweise sowohl in den äußersten Idealismus, als auch in den extremsten Realismus übergehen, je nachdem im kosmischen und psychischen Gebiete entweder die Materie dem Idealen des göttlichen *νους* zum Opfer gebracht, oder umgekehrt die göttliche Lebenskraft mit der der Materie identificirt, und in Folge dessen auch im Menschen die actuelle Vernunft zur höchsten Entwicklungsstufe des materiellen Princips herabgesetzt wird. Letzteres liegt auch hier näher als das Erstere; denn abgesehen von der empiristischen Richtung des ganzen Systems, ist bei Aristoteles jede Selbstständigkeit des Seins der *ψυχη*, gegenüber dem Leibe, ausgeschlossen, und von dieser Voraussetzung aus bedarf es nur mehr eines Schrittes, um auch den *νους* das gleiche Schicksal mit der *ψυχη* theilen zu lassen, und so auch ihn gänzlich der Materie zu überantworten. Und dieser Schritt wird um so bälder und bereitwilliger gethan werden, je mehr das naturalistische Element, das in dem aristotelischen System eine so große Rolle spielt, in den Vordergrund geschoben wird. Und das ist denn auch der Grund, warum wir die von Aristoteles ausgehende Schule in Bälde

[1] Phys. l. 8, c. 2, 4.

ganz und gar in den kosmischen und psychologischen Naturalismus versinken sehen. Zwar hatte sie sich durch die Annahme, daß die Seele des Menschen ein Theil jener fünften Natur sei, welche Aristoteles dem Himmel als Substanz unterlegte [1]), in psychologischer Beziehung noch auf einer gewissen Höhe zu halten gesucht, aber sie konnte dadurch dennoch das allmählige Vordringen des naturalistischen Elements nicht aufhalten. Wenn Theophrastus den Naturalismus einleitete, so brachte ihn Dicäarchus vollständig zur Herrschaft. Nach ihm ist die Seele durchaus nicht und in keiner Beziehung Etwas vom Leibe verschiedenes. Die geistigen Thätigkeiten sind nur Aeußerungen des physischen Lebens des Menschen [2]). Hiernach darf es uns nicht wundern, wenn Aristoxenus die Seele gar nur mehr als die Harmonie des Leibes betrachtete, und so mit Aristoteles selbst in Wiederspruch trat [3]). Am folgerichtigsten aber dachte wohl Strato, sofern er zur Begründung des naturalistischen Realismus im psychologischen Gebiete den gleichen Naturalismus im kosmischen Gebiete voraussetzte. Nach ihm ist nämlich Gott nichts weiter, als die allgemeine bewußtlos wirkende Naturkraft, die erst im Menschen zum Bewußtsein heraufsteigt [4]). — Wenn also auch die aristotelische Lehre weit höher und der wahren Mitte näher steht, als die vorausgehenden Systeme, die auf der gleichen empiristisch-realistischen Grundlage sich aufbauen, so trägt sie doch den Keim derselben in sich, und man darf sich daher nicht wundern, wenn sie zuletzt wieder in dieselben zurücksinkt. —

§. 226.

Kehren wir wiederum zur aristotelischen Psychologie selbst zurück, so führt uns der Fortgang unserer Darstellung hier zunächst zu den ethischen Lehrsätzen des Aristoteles. In dieser Beziehung nun unterscheidet Aristoteles zwei Theile der Seele, den vernünftigen und den vernunftlosen [5]), wobei jedoch selbstverständlich diese Theilung nur eine Theilung nach den Vermögen, nicht aber nach der Wirklichkeit ist [6]). Der vernunftlose Theil der Seele bildet sich einerseits aus dem vegetativen und anderseits aus dem Begehrungs-Vermögen. Doch ist zwischen diesen beiden Vermögen wiederum der Unterschied, daß, wie schon früher erwähnt worden, das Begehrungsvermögen der Vernunft gehorchen und widerstreiten kann, also in gewissem Grade an der Vernunft Theil nimmt, während dagegen das vegetative Vermögen gänzlich außer dem Bereich der letzteren steht, und daher in der Ethik gar nicht in Betracht

---

[1]) Vgl. Cic. Quaest. Tusc. l. 1, c. 10. — [2]) Cic. Quaest. Tusc. l. 1, c. 10. 22. 31. — Sext. Emp. adv. math. l. 7, 349. — Tertull. De anim. c. 15. — [3]) Cic. Quaest. Tusc. l. 1, c. 10. — [4]) Cic. De nat. deor. l. 1, c. 13. — Quaest. acad. l. 2, c. 38. — [5]) Magn. mor. l. 1, c. 5. et alibi passim. — Eth. Nic. l. 1, c. 6. l. 6. c. 2. — Eth. Eud. l. 2, c. 1. — [6]) Ethic. Eud. l. 2, c. 1.

kommen kann [1]). Der vernünftige Theil der Seele dagegen besteht wiederum aus zwei Theilen, nämlich aus dem theoretischen und praktischen Erkenntnißvermögen (theoretische und praktische Vernunft [2]). Das theoretische oder speculative Erkenntnißvermögen ist die Vernunft im engern Sinne dieses Wortes, — der *νους* — und ihm gehört daher ausschließlich das speculative Denken und die speculative Erkenntniß an. Sein Object ist das Uebersinnliche und Allgemeine. Dagegen bezieht sich das „praktische" Erkenntnißvermögen auf das Thun und Handeln, sofern es erkennt, beurtheilt und entscheidet, was in einem bestimmten Falle zu thun oder zu unterlassen sei [3]); und da keine Handlung ein Allgemeines, sondern vielmehr immer nur ein Besonderes und Einzelnes zum Gegenstande hat [4]), so ist also das Element, in welchem das praktische Vermögen als solches sich bewegt, ebenfalls nur das Einzelne, dasjenige mithin, was als Sinnliches dem Processe des Werdens und Vergehens unterliegt [5]). Man sieht hieraus leicht, daß diese sogenannte praktische Vernunft Nichts anderes ist, als das sensitive Vermögen, sofern es über dasjenige urtheilt, was für das Individuum nützlich oder schädlich, und was überhaupt angemessen oder nicht angemessen ist. — Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß die theoretische ebenso von Natur aus über der praktischen Vernunft steht, wie der vernünftige Theil der Seele über dem vernunftlosen [6]). Und weil dem erstern im Allgemeinen das Erkennen, dem letztern dagegen das Wollen und Streben zufällt, so läßt sich allgemein der Satz aufstellen, daß die Seele überhaupt zwei Theile habe, wovon der eine als das erkennende, der andere dagegen als das wollende Princip (*λογος και ὀρεξις*) sich charakterisirt [7]). — Diese Eintheilung der Seele also bildet dem Aristoteles die Unterlage für die Entwicklung seiner ethischen Grundsätze [8]).

---

[1]) Ethic. Nic. l. 1, c. 13. — [2]) Ethic. Nic, l. 6, c. 2. *Και ὑποκεισθω δυο τα λογον ἐχοντα, ἑν μεν, ᾡ θεωρουμεν τα τοιαυτα των ὀντων, ὡν αἱ ἀρχαι μη ἐνδεχονται ἀλλως ἐχειν· ἑν δε γε, ᾡ τα ἐνδεχομενα.... λεγεσθω δε τουτων το μεν ἐπιστημονικον, το δε λογιστικον· το γαρ βουλευεσθαι και λογιζεσθαι ταὐτον.* — Ethic. Eud. l. 5, c. 1. — Polit. l. 7, c. 14. — [3]) De anim. l. 3, c. 8, 8. — [4]) Ethic. Nic. l. 2, c. 7. l. 3, c. 1. 2. — [5]) Magn. mor. l. 1, c. 35. — [6]) Polit. l. 1, c. 14. 5. — Eth. Eud. l. 2, c. 1. [7]) Polit. l. 3, c. 4. — [8]) Ethic. Nic. l. 1, c. 13. *Ἐν τῃ ψυχῃ νομιστεον εἰναι τι παρα τον λογον ἐναντιουμενον τουτῳ και ἀντιβαινον.... λογου δε και τουτο φαινεται μετεχειν, πειθαρχει γουν τῳ λογῳ το του ἐγκρατους... φαινεται δη και το ἀλογον διττον. το μεν γαρ φυτικον οὐδαμως κοινωνει λογου· το δε ἐπιθυμητικον και ὁλως ὀρεκτικον, μετεχει πως, ᾑ καθηκοον ἐστιν αὐτου και πειθαρχικον... διττον ἐσται και το λογον ἐχον· το μεν κυριως και ἐν ἑαυτῳ, το δε ὡςπερ του πατρος ἀκουστικον τι.*

Das erste nun, was uns hier zu untersuchen obliegt, ist die Lehre des Aristoteles von der subjectiven Grundlage alles ethischen Lebens, nämlich von der Freiheit. Daß der Mensch wirklich frei sei, kann nach Aristoteles keinem Zweifel unterliegen; denn wäre der Mensch nicht frei, so wäre weder Lob noch Tadel, weder Belohnung noch Bestrafung möglich [1]). Es ist daher durchaus falsch, daß der Mensch ohne seinen Willen böse sei; vielmehr ist Tugend und Laster ganz in die freie Macht des Menschen gegeben, so daß der Tugendhafte durch seinen eigenen freien Willen tugendhaft, und ebenso der Lasterhafte durch seinen eigenen freien Willen lasterhaft ist [2]). Kann somit die Freiheit des Menschen durchaus nicht in Abrede gestellt werden, so handelt es sich nur mehr darum, auf welche Gegenstände die freie Selbstbestimmung sich überhaupt beziehen könne, und in welches Vermögen der Seele sie in Folge dessen zu setzen sei. Vor Allem sind der freien Wahl des Menschen entzogen die ewigen und unveränderlichen Dinge; denn über diese beräth sich Niemand. Nur dasjenige fällt unter unsere freie Wahl, was überhaupt Gegenstand des Handelns sein kann, und außerdem auch in unserer Gewalt liegt, so daß wir dasselbe möglicherweise erreichen können [3]); denn was wir überhaupt nicht zu erreichen im Stande sind, wie etwa die Unsterblichkeit unsers irdischen Lebens, das können wir auch vernünftigerweise nicht wollen. — Aber auch damit ist dasjenige, was unserer freien Wahl anheimfällt, noch nicht vollständig abgegränzt. Auch der Zweck ist hievon ausgeschlossen; denn auch über den Zweck berathen wir uns nicht, diesen wollen wir einfach; dasjenige, was unserer Ueberlegung und somit auch unserer Wahl anheimfällt, sind einzig die Mittel, die zum Zwecke führen [4]), und diese sind somit auch ausschließlich das Object unserer Freiheit. Eben darum ist auch der Wille als solcher nicht einfach identisch mit dem, was wir frei Wahl (προαι-ρεσις) nennen; denn die Objecte beider sind von einander durchaus verschieden. Der Wille bezieht sich auf den Zweck, und diesen wählen wir nicht, sondern wir wollen ihn nothwendig. Die freie Wahl dagegen bezieht sich auf die Mittel zum Zwecke [5]), und eben weil die Objecte nicht die nämlichen sind, können auch die respektiven Vermögen nicht identisch sein. — Allein dessungeachtet ist die Freiheit von dem Begehrungsvermögen nicht ausgeschlossen. Die Freiheit, respektive die freie Wahl oder die προαιρεσις, gehört nämlich der praktischen Vernunft und dem Begehrungsvermögen zugleich an. Auf

---

[1]) Ethic. Nic. l. 3, c. 7. — Magn. mor. l. 1, c. 9. — Vgl. Ethic. Nic. l. 1, c. 13. — [2]) Ethic. Nic. l. 3, c. 7. Ἐφ' ἡμιν δη και ἡ ἀρετη, ὁμοιως δε και ἡ κακια. — Magn. mor. l. 1. c. 9. — [3]) Ethic. Nic. l. 3, c. 5. — [4]) Ethic. Nic. l. 3, c. 5. Βουλευομεθα δε, οὐ περι των τελων, ἀλλα περι των προς τα τελη. — Magn. mor. l. 1, c. 18. — [5]) Ethic. Nic. l. 3, c. 4. Ἡ μεν βουλησις του τελους ἐστι μαλλον, ἡ δε προαιρεσις των προς το τελος. — Ethic. Eud. l. 2, c. 10. Magn. mor. l. 1, c. 18.

die Seite der praktischen Vernunft fällt die Ueberlegung und Selbstberathung, welche dem Wahlakt vorausgeht, und ihn bedingt und einleitet; dem Begehren oder Wollen dagegen fällt der Wahlakt selbst zu. Und daher ist die Wahl und die aus ihr entspringende Handlung immer das Resultat des Zusammengehens der Thätigkeit der praktischen Vernunft und des Begehrungsvermögens [1]), welches letztere somit ein doppeltes Moment einschließt, ein Moment der Nothwendigkeit, sofern es als Begehren überhaupt auf das Gute im Allgemeinen geht, und ein Moment der Freiheit, sofern es durch den Befehl der praktischen Vernunft den Impuls und die Richtung zu solchen Handlungen erhält, die zum Zwecke respective zur Erlangung des angestrebten Gutes führen. Als das Resultat der erwähnten zwei Faktoren kann man die freie Handlung auch als den Schlußsatz eines Syllogismus betrachten, welchen die praktische Vernunft vor der Handlung selbst bildet, um diese zu motiviren [2]). Muß ferner die freie Handlung in ihrem Begriffe nach jenen zwei Momenten bestimmt werden, die sie wesentlich zu ihrer eigenen Ermöglichung voraussetzt [3]), so ist auch umgekehrt eine unfreie Handlung nur dadurch unfrei, daß sie entweder aus Unwissenheit vollbracht, oder aber der Handelnde durch eine äußere Gewalt zu dieser Handlung gezwungen wird, ohne daß er sie irgendwie durch eigenen Entschluß und eigene Thätigkeit principiirt oder auf sie einfließt [4]). Und so lehnen sich auch alle übrigen die Freiheit betreffenden Bestimmungen an die erwähnten zwei Momente an und hängen von ihnen ab. —

§. 227.

Wenn wir nun nach Feststellung der Freiheit als der subjectiven Voraussetzung und Grundlage alles ethischen Lebens auf die ethischen Bestimmungen selbst übergehen, wie sie uns die aristotelische Lehre darbietet, so geht Aristoteles in dieser seiner ethischen Lehre, wie seine Vorgänger, von der Bestimmung des höchsten Gutes aus. Jedoch will er darunter nicht das absolut höchste Gut verstanden wissen, wie Plato, sondern nur das relativ für den Menschen

---

[1]) De anim. mot. c. 6. *Ἡ δε προαιρεσις κοινον διανοιας και ὀρεξεως.* — Ethic. Nic. l. 3, c. 5. *Ἐκ του βουλευσασθαι γαρ κριναντες, ὀρεγομεθα κατα την βουλησιν.* — Magn. mor. l. 1, c. 18. *Δηλον, ὁτι δεοι ἀν προτερον ὑπερ αὐτων διανοεισθαι και βουλευσασθαι. εἰθ᾽ ὁταν ἡμιν φανῃ κρειττον διανοηθεισιν, οὑτως ὁρμη τις του πραττειν ἐστι, και τουτο δε πραττοντες, κατα προαιρεσιν δοκουμεν πραττειν.* — [2]) De anim. mot. c. 7. — [3]) Ethic. Nic. l. 3, c. 3. *Το ἑκουσιον δοξειεν ἀν εἰναι, οὑ ἡ ἀρχη ἐν αὐτῳ εἰδοτι τα καθ᾽ ἑκαστα, ἐν οἱς ἡ πραξις.* — [4]) Ethic. Nic. l. 3, c. 1. *Δοκει δε ἀκουσια εἰναι, τα βιᾳ ἡ δι᾽ ἀγνοιαν γινομενα· βιαιον δε, οὑ ἡ ἀρχη ἐξοθεν, τοιαυτη οὐσα, ἐν ᾗ μηδεν συμβαλλεται ὁ πραττων, ἡ ὁ πασχων.*

höchste, jenes also, welches der Mensch möglicherweise während seines irdischen Lebens erreichen kann. Dieß allein hält er für dasjenige höchste Gut, womit sich die Ethik zu beschäftigen habe [1]). Ein Gut ist ihm überhaupt alles dasjenige, was, und in so fern Alles es anstrebt [2]); und er unterscheidet in dieser Beziehung vor Allem zwischen dem sittlich Guten, dem Nützlichen und dem Angenehmen einerseits [3]), und zwischen Gütern der Seele, des Leibes und äußern Glücksgütern andererseits [4]). — Außerdem theilt er die Güter auch ein in solche, welche an sich diesen Character haben, und die wir daher auch um ihrer selbst willen anstreben, und in solche, welche nur in so fern Güter sind, als sie uns zur Erreichung der ersteren als Mittel dienen, und die wir darum auch bloß um jener willen anstreben [5]). Dasjenige Gut nun, das wir bloß um seiner selbst willen wollen, und um dessentwillen wir alles Andere wollen, ist das höchste Gut [6]), und dieses höchste Gut kann nach dem Zeugnisse unsers eigenen Bewußtseins kein anderes sein, als die Glückseligkeit; denn diese suchen wir allein in allem, was wir thun und lassen, während wir sie selbst auf kein höheres Gut mehr beziehen [7]). Mit der nähern Bestimmung des Begriffes dieser Glückseligkeit und mit der Entwicklung und Begründung der Mittel, welche dazu führen, beschäftigt sich nun die weitere ethische Lehre des Aristoteles.

Was nun vorerst den Begriff der Glückseligkeit betrifft, so setzt sie Aristoteles nicht in einen bestimmten Zustand, sondern vielmehr in eine bestimmte Thätigkeit des Menschen. Die Glückseligkeit ist nicht einfach passiver Genuß, sondern vielmehr Thätigkeit (*ἐνεργεια*) [8]). Diese Thätigkeit ist aber nicht jedwelche, sondern nur die tugendhafte Thätigkeit, jene also, welche der Tugend gemäß, und durch sie bedingt und geleitet ist [9]). Der höchsten Tugend entspricht daher auch die höchste Glückseligkeit, und die letztere ist um so größer, je größer die Tugendhaftigkeit des Menschen überhaupt ist [10]). Daher bewegt sich die Glückseligkeit zunächst und zumeist im Gebiete des sittlich Guten (*καλον*), und gehört eben so in primärer Weise nicht zu den Gütern des Leibes, sondern zu denen der Seele [11]), weil die Tugend, die ihr zu Grunde liegt, einerseits

---

[1]) Ethic. Nic. l. 1, c. 13. — Magn. mor. l. 1, c. 1. — [2]) Ethic. Nic. l. 1, c. 1. *Διο καλως ἀπεφηναντο το ἀγαθον, οὑ παντα ἐφιεται.* — [3]) Ethic. Nic. l. 2, c. 2. *Καλον, συμφερον, ἡδυ.* — [4]) Ethic. Nic. l. 1, c. 8. — Magn. mor. l. 1, c. 3. Ethic. Eud. l. 1, c. 7. — [5]) Ethic. Nic. l. 1, c. 4. — [6]) Ethic. Nic. l. 1, c. 1. — [7]) Ethic. Nic. l. 1, c. 5. — Magn. mor. l. 1, c. 2. — [8]) Phys. l. 2, c. 6, 2. *Ἡ δ' εὐδαιμονια πραξις τις, εὐπραξια γαρ.* — Ethic. Nic. l. 1, c. 6. *Ἐν τῳ ἐργῳ δοκει το ἀγαθον εἰναι και το εὐ.* — [9]) Ethic. Nic. l. 10, c. 6. *Ἡ εὐδαιμονια ἐν ταις κατ' ἀρετην ἐνεργειαις.* — Magn. mor. l. 1, c. 4. — Polit. l 7, c. 8. — Ethic. Eud. l. 2, c. 1. — [10]) Ethic. Nic. 1, c. 6. *Το ἀνθρωπινον ἀγαθον ψυχης ἐνεργεια γινεται κατ' ἀρετην· εἰ δε πλειους αἱ ἀρεται, κατα την ἀριστην και τελειοτατην.* — [11]) Ethic. Nic. l. 1, c. 8.

ein sittliches Gut, und mithin andererseits auch ein Gut der Seele ist. Damit ist aber der Genuß von der Glückseligkeit nicht ausgeschlossen. Denn die tugendhafte Thätigkeit gewährt ja selbst den höchsten Genuß [1]), und weil eben in der tugendhaften Thätigkeit die Glückseligkeit gelegen ist, so ist die letztere nie ohne Vergnügen und Genuß denkbar [2]): und in so fern kann man sagen, daß die Glückseligkeit aus dem sittlich Guten und aus dem Genuß sich zusammensetzt [3]). Daraus folgt jedoch nicht, daß der Genuß selbst das höchste Gut sei [4]); denn er ist gewissermassen nur eine Frucht der Glückseligkeit, die in der tugendhaften Thätigkeit liegt; er wird daher auch an sich nicht beabsichtigt, und dient bloß dazu, die Glückseligkeit, nachdem sie einmal wirklich gegeben ist, noch mehr zu erhöhen, und der tugendhaften Thätigkeit noch größere Energie zu verleihen [5]).

Damit ist nun zwar die Glückseligkeit in ihrem Wesen bestimmt, aber ihr Begriff ist noch nicht vollständig erschöpft. Zur vollen Glückseligkeit ist auch dieses noch erforderlich, daß dieselbe nicht kurze Zeit bloß genossen wird, sondern daß die Lebenszeit des Menschen wenigstens das gewöhnliche Maaß erreiche, so daß man dieselbe als ein vollkommenes Menschenalter bezeichnen könne. Denn wie Eine Schwalbe noch keinen Sommer macht, so vollendet sich auch nicht an Einem Tage die Glückseligkeit, und außerdem kann man ohnedieß von dieser im jugendlichen Alter noch nicht sprechen; vielmehr kommt sie erst zum vollständigen Eintritt im reiferen Alter [6]). — Nicht genug. Auch leibliche und äußere Glücksgüter sind nothwendig, um die Glückseligkeit zu vervollständigen [7]), ja selbst der Freunde bedarf der Mensch zu dem genannten Zwecke [8]). Denn es möchte wohl schwer sein, daß ein vom Glück gänzlich verlassener, oder aller Freunde entbehrender, oder gar dem Leiden verfallener Mensch wahrhaft glücklich sein könne. Daher können auch diese Momente von dem vollen Begriffe der Glückseligkeit nicht ausgeschlossen sein. Freilich wird der Mensch, wenn ihm auch alle die bisher aufgezählten Güter eigen sind, dennoch immer nur in der Art glücklich sein, wie es ein Mensch überhaupt möglicherweise sein kann [9]); aber er hat doch das Höchste errungen, was ihm erreichbar ist. — Das Hauptmoment im Begriff der Glückseligkeit

---

[1]) Ethic. Nic. l. 10, c. 4. — Magn. mor. l. 2, c. 7, — [2]) Magn. mor. l. 2, c. 7. — [3]) Polit. l. 8, c. 5. — [4]) Ethic. Nic. l. 10, c. 2. — [5]) Ethic. Nic. l. 7, c. 14. l. 10, c. 4. — [6]) Ethic. Nic. l. 1, c. 6. *Το ἀνθρωπινον ἀγαθον ψυχης ἐνεργεια γινεται κατ᾽ ἀρετην· ἐτι δε ἐν βιῳ τελειῳ. μια γαρ χελιδων ἐαρ οὐ ποιει, οὐδε μια ἡμερα.* c. 11. — Magn. mor. l. 1, c. 4. — [7]) Ethic. Nic. l. 1, c. 9. l. 7, c. 14. l. 10, 9. — Magn. mor. l. 2, c. 8. — Polit. l. 7, c. 1. — [8]) Ethic. Nic. l. 9, c. 9. — [9]) Ethic. Nic. l. 1, c. 11. *Μακαριους δε, ὡς ἀνθρωπους.*

ist und bleibt jedoch immer die der Tugend gemäße Thätigkeit, und darum muß sich die Betrachtung folgerichtig sogleich der Bestimmung des Begriffes und der verschiedenen Arten der Tugend zuwenden. —

§. 228.

Tugend überhaupt und im Allgemeinen ist ein Habitus (ἕξις), vermöge dessen der Mensch gut ist, und die ihm in irgend welcher Beziehung eigenen Funktionen gut vollbringt und ausübt [1]). Der Habitus fällt unter die Kategorie der Qualität [2]), und kann bezeichnet werden als eine zuständlich gewordene Fertigkeit und Leichtigkeit in der Ausübung irgend welcher Funktion, und weil eine solche Fertigkeit und Leichtigkeit zugleich auch eine Vollkommenheit ist, so involvirt der Begriff der Tugend auch den Begriff der Vollkommenheit [3]). Da nun aber die Funktionen, zu denen der Mensch befähigt ist, mehrere sind, und theils dem vernunftlosen, theils dem vernünftigen Theil seiner Seele angehören, so unterscheidet Aristoteles vor Allem zwischen dianoetischen und praktischen Tugenden, wovon die letztern die eigentlich moralischen Tugenden sind. Die erstern gehören dem vernünftigen, die letztern dagegen dem an sich vernunftlosen Theil der Seele an [4]), wobei jedoch in letzterer Beziehung selbstverständlich das vegetative Vermögen ausgeschlossen ist, weil dieses, sofern es an der Vernunft gar nicht Theil nimmt, auch keiner Tugend fähig ist [5]). Die moralischen oder ethischen Tugenden fallen somit ausschließlich in den Bereich des Begehrungsvermögens; denn dieses nimmt an der Vernunft Theil, so fern das Begehren der Vernunft gemäß und entgegen sein kann, und kann deßhalb auch der Sitz der Tugend sein. — In der ethischen Tugend verbindet sich, eben weil sie dem Gebiete des Wollens anheimfällt, mit der Fertigkeit auch die Festigkeit des Handelns in der der Tugend entsprechenden Richtung, ein Moment, das die dianoetische Tugend mit ihr nicht theilt [6]). Keine von allen Tugenden aber, seien sie nun dianoetisch oder ethisch, wohnt dem Menschen von Natur aus bei, sondern die dianoetischen Tugenden werden größtentheils durch Doktrin erworben und gesteigert, die ethischen dagegen verdanken ihren Ursprung und ihre Fortbildung der Uebung solcher Handlungen,

---

[1]) Ethic. Nic. l. 2, c. 5. Ἡ του ἀνθρωπου ἀρετη ἀν εἰη ἕξις, ἀφ᾽ ἧς ἀνθρωπος ἀγαθος γινεται και ἀφ᾽ ἧς εὐ το ἑαυτου ἐργον ἀποδωσει. — [2]) Cat. c. 8, 3. — [3]) Phys. l. 7, c. 4, 4. Ἡ μεν ἀρετη τελειωσις τις ἐστιν· ὁταν (γαρ) λαβῃ την ἑαυτου ἀρετην, τοτε λεγεται τελειον ἑκαστον· τοτε γαρ ἐστι μαλιστα το κατα φυσιν. — Met. l. 5, c. 16. — [4]) Ethic. Nic. l. 1, c. 13. Διοριζεται δε και ἡ ἀρετη κατα την διαφοραν ταυτην· λεγομεν γαρ αὐτων τας μεν διανοητικας, τας δε ἠθικας. — Eud. Eth. l. 2, c. 1. — [5]) Ethic. Nic. l. 1, c. 13. — [6]) Ethic. Nic. l. 2, c. 3.

welche der Tugend gemäß sind [1]), so daß mithin die Erwerbung und Erhöhung derselben mit manchen Schwierigkeiten verbunden ist [2]).

Wenden wir uns also zuerst zu den ethischen Tugenden, so besteht die ethische Tugend im Allgemeinen in der Fertigkeit und Festigkeit, überall der Vernunft gemäß zu handeln, und daher kann diese Tugend auch nur durch solche Handlungen erworben werden, welche der Vernunft gemäß sind [3]). Weil jedoch die ethischen Tugenden ihren Sitz im Begehrungsvermögen haben, und dasjenige, was in Folge des Begehrens in uns hervorgebracht wird, Lust und Schmerz ist, so bewegen sich auch die genannten Tugenden ausschließlich im Gebiete der Lust und des Schmerzes [4]), und ihre Aufgabe geht dahin, beide auf das rechte Maaß zurückzuführen, damit der Mensch durch sie nicht zu solchen Handlungen sich verleiten lasse, welche der Vernunft entgegen sind. Beziehen sich somit die ethischen Tugenden theils auf das Handeln des Menschen, theils auf die Affecte und Gemüthsbewegungen seiner Seele (παϑη) [5]), und zwar deßhalb, weil sie eben praktische Tugenden sind, — so erreichen sie ihren eben erwähnten Zweck dadurch, daß sie im Handeln sowohl, als auch in den Affecten der Seele überall die rechte Mitte halten zwischen dem Zuviel und Zuwenig, zwischen dem Uebermaß und dem Mangel; denn das Eine wie das Andere widerstreitet der wahren Vernunft [6]). Die ethische Tugend liegt deshalb immer in der Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Lastern, jedoch so, daß man unter dieser Mitte, wenigstens im Allgemeinen, nicht die absolute Mitte zu verstehen hat, sondern eben nur jene, welche relativ für den Einzelnen als die rechte Mitte sich bewährt, und wie sie daher in jedem einzelnen Falle ein vernünftiger Mann bestimmen würde [7]). Diesen Grundcharakter der ethischen Tugend, welcher gewissermassen das Kriterium ist, an

---

[1]) Ethic. Nic. l. 2, c. 1. Ἡ μεν διανοητικη (ἀρετη) το πλειστον ἐκ της διδασκιας ἐχει και την γενεσιν, και την αὐξησιν ... τας δε ἀρετας (ἠϑικας) λαμβανομεν ἐνεργησαντες προτερον .... ἐκ των ὁμοιων ἐνεργειων αἱ ἑξεις γινονται. c. 3. — Magn. mor. l. 1, c. 6. — [2]) Ethic. Nic. l. 2, c. 9. — Magn. mor. l. 1, c. 9. — [3]) Ethic. Nic. l. 2, c. 2. — [4]) Phys. l. 7, c. 4, 10. Ἁπασα γαρ ἡ ἠϑικη ἀρετη περι ἡδονας και λυπας τας σωματικας. αὑται δε ἢ ἐν τῳ πραττειν, ἢ ἐν τῳ μεμνησϑαι, ἢ ἐν τῳ ἐλπιζειν. — Ethic. Nic. l. 2, c. 2. — Magn. mor. l. 1, c. 6. — Eth. Eud. l. 2, c. 4. — [5]) Ethic. Nic. l. 2, c. 5. (Ἡ ἀρετη ἠϑικη) ἐστι περι παϑη και πραξεις. l. 3, c. 1. — [6]) Ethic. Nic. l. 2, c. 2. c. 9. — Eth. Eud. l. 2, c. 3. c. 5. — [7]) Ethic. Nic. l. 2, c. 5. Της μεν κακιας ἡ ὑπερβολη και ἡ ἐλλειψις· της δε ἀρετης ἡ μεσοτης ..... μεσον δε, οὐ το του πραγματος, ἀλλα το προς ἡμας. ἐστιν ἀρα ἡ ἀρετη ἑξις προαιρετικη, ἐν μεσοτητι οὐσα τῃ προς ἡμας, ὡρισμενῃ λογῳ, και ὡς ἀν ὁ φρονιμος ὁρισειε. μεσοτης δε δυο κακιων, της μεν καϑ' ὑπερβολην, της δε κατ' ἐλλειψιν. c. 6. — Magn. mor. l. 1, c. 9. Μεσοτης δοκει τις εἰναι των παϑων (ἡ ἀρετη).

welchem sie erkannt werden kann, sucht nun Aristoteles durch alle einzelnen Tugenden dieser Kategorie hindurchzuführen. —

§. 229.

Es kann nicht in unserer Aufgabe liegen, alle einzelnen ethischen Tugenden, wie sie Aristoteles aufführt, hier zur Sprache zu bringen, und mit der nämlichen Weitläufigkeit zu behandeln, wie er selbst es thut. Es genügt, die hauptsächlichsten derselben hier namhaft zu machen. Die erste Tugend ist ihm in dieser Kategorie der Starkmut. Er hält im Affekte und in dem demselben entsprechenden Handeln die rechte Mitte zwischen Tollkühnheit als dem Uebermaaß, und zwischen feiger Furcht als dem Mangel dessen, was sein soll. Während Tollkühnheit und feige Furcht der Vernunft, so fern sie das sittlich Gute vorschreibt — denn auf dieses zielt jede ethische Tugend ab [1]) — entgegen ist, ist dagegen der Starkmut selbst, sowie alles Handeln, das aus ihm entspringt, allein der Vernunft gemäß, und daher auch allein gut [2]). An den Starkmut schließt sich die Mäßigkeit an, und diese Tugend hält die rechte Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig in Bezug auf jene leiblichen Vergnügungen und Genüsse, welche uns mit den übrigen animalischen Wesen gemein sind, besonders in Bezug auf die Genüsse des Gefühls- und Geschmacksinnes [3]). — Mit ihr verwandt und doch auch wiederum von ihr verschieden ist die Tugend der Enthaltsamkeit, welche ebenfals jene sinnlichen Genüsse zum Gegenstande hat, und deren Zweck dahin geht, das Gelüste nach solchen sinnlichen Genüssen zu beherrschen, und ihm da und dort die Befriedigung zu verweigern, damit es den Menschen nicht zu Handlungen verleite, die der Vernunft entgegen sind [4]). Kein Genuß und kein Vergnügen ist an sich böse, alle sind sie an und für sich gut und ehrbar [5]), nur können sie zu bösen Handlungen antreiben, wenn die Tugend nicht hindernd dazwischen tritt, und bloß in diesem Falle werden sie böse [6]). Und darum muß denn auch die Tugend der Enthaltsamkeit sowohl, als auch die der Mäßigkeit der Verwirklichung dieser Möglichkeit sich widersetzen, damit der Mensch vor dem bewahrt bleibe, was der Vernunft widerstreitet. Auf die Tugend der Mäßigkeit folgt die Freigebigkeit, als die rechte Mitte zwischen der Verschwendung und dem Geize [7]), welchen letzteren Aristoteles als unheilbar bezeichnet [8]). Und

---

[1]) Magn. mor. l. 1, c. 20. c. 22. — [2]) Ethic. Nic. l. 2, c. 7. l. 3, c. 9 seqq. — Magn. mor. l. 1, c. 21. — Eth. Eud. l. 3, c. 1. — [3]) Ethic. Nic. l. 3, 13. *Ὁ δε σωφρων, τῳ μη λυπεισθαι τῃ ἀπουσιᾳ, και τῳ ἀπεχεσθαι του ἡδεος.* c. 14. — Magn. mor. l. 1, c. 22. — Eth. Eud. l. 3, c. 2. — [4]) Magn. mor. l. 2, c. 6. — [5]) Ethic. Nic. l. 10, c. 1. — Magn. mor. l. 2, c. 7. Ethic. Eud. l. 6, c. 13. — [6]) Ethic. Nic. l. 10, c. 5. — [7]) Ethic. Nic. l. 4, c. 1 seqq. — [8]) Ethic. Nic. l. 4, c. 3.

so setzt sich die Reihe der übrigen ethischen Tugenden fort [1]) bis zur Gerechtigkeit, welche von Aristoteles als diejenige Tugend bezeichnet wird, vermöge deren der Mensch immer und überall nach dem Rechte handelt [2]). Das Recht und somit auch die Gerechtigkeit ist aber wesentlich ein relativer Begriff, und bezieht sich stets auf einen andern; denn man kann vernünftigerweise nicht sagen, daß Jemand gegen sich selbst ungerecht handle, möge er nun was immer gegen sich beginnen. Jede gerechte Handlung hat somit das Wohl eines Andern zum Zwecke [3]). Das Recht ist entweder Billigkeits- oder gesetzliches Recht [4]). Letzteres wird durch das Gesetz bestimmt, und ist allein das Recht im strengen Sinne dieses Wortes, weshalb auch die Gerechtigkeit im engern Sinne sich blos auf diese Art des Rechtes bezieht, und sofern sie sich demnach in der Erfüllung des Gesetzes äußert, in ihrem Wesen identisch ist mit Gesetzlichkeit [5]), wobei jedoch wiederum das das Recht setzende und bestimmende Gesetz entweder natürliches oder positives Gesetz sein kann, je nachdem nämlich gewisse Gesetze und Rechte entweder bei allen Völkern in gleicher Weise sich vorfinden, oder aber einzelnen Völkern eigenthümlich sind [6]). Die Gerechtigkeit hält in so fern die rechte Mitte zwischen zwei Gegensätzen, als eben das Gesetz selbst diese rechte Mitte bezeichnet und vertritt. — Aber wenn auch der Begriff der Gerechtigkeit im Allgemeinen mit dem Begriff der Gesetzlichkeit zusammenfällt, so müssen doch auch noch andere Arten der Gerechtigkeit unterschieden werden, nämlich die Gerechtigkeit im gegenseitigen Verkehr, die Gerechtigkeit im Vertheilen von Vortheilen oder Lasten, und die Strafgerechtigkeit [7]). Alle diese Arten der Gerechtigkeit suchen eine gewisse Ausgleichung zu Stande zu bringen zwischen Verlust und Gewinn, zwischen Vortheil und Nachtheil, sie beabsichtigen somit ein gewisses Gleichheitsverhältniß zwischen zwei Faktoren und Parteien herzustellen, und in so fern kommen auch sie mit den übrigen Tugenden darin überein, daß sie die Mitte zwischen zwei Gegensätzen halten [8]). Freilich bezieht sich hier die Mitte nicht auf die Tugend selbst, sondern auf ihr Objekt, wie dieses überhaupt bei der Tugend der Gerechtigkeit schon im Allgemeinen ausnahmsweise der Fall ist [9]). — An die Tugend der Gerechtigkeit schließt sich endlich die Tugend der Freund-

---

[1]) Ethic. Nic. l. 4, c. 4 seqq. *Μεγαλοπρεπεια, μεγαλοψυχια, πρᾳοτης κ. τ. λ.* — Magn. mor. l. 1, c. 23 seqq. Eth. Eud. l. 3, c. 3 seqq. — [2]) Eth. Nic. l. 5, c. 1. *Ὁρωμεν δε παντας την τοιαυτην ἑξιν βουλομενους λεγειν δικαιοσυνην, ἀφ᾽ ἡς πρακτικοι των δικαιων εἰσι, και ἀφ᾽ ἡς δικαιοπραγουσι, και βουλονται τα δικαια.* c. 9. — [3]) Ethic. Nic. l. 5, c. 3. 4. 10. 15. — [4]) Ethic. Nic. l. 5, c. 2. c. 5. — Eth. Eud. l. 4, c. 2. 3. — [5]) Ethic. Nic. l. 5, c. 3. 2. — [6]) Ethic. Nic. l. 5, c. 10. — Eth. Eud. l. 4, c. 5. — [7]) Ethic. Nic. l. 5, c. 5. 8. — Eth. Eud. l. 4, c. 2. — [8]) Ethic. Nic. l. 5, c. 6. 7. — [9]) Ethic. Nic. l. 5, c. 9. Ueber die Tugend der Gerechtigkeit vgl. auch Magn. mor. l. 1, c. 34. — Eth. Eud. l. 4, c. 1 seqq.

schaft an, welche Aristoteles nicht minder ausführlich behandelt, mit der wir uns aber hier nicht mehr weiter beschäftigen können. —

Bevor wir auf die zweite Kategorie der menschlichen Tugenden übergehen, müssen wir noch bemerken, daß nach dem Begriffe der ethischen Tugend sich bei Aristoteles auch der Begriff des sittlich Guten und Bösen im menschlichen Thun und Lassen bestimmt. Sittlich gut ist nämlich jene Handlung, welche der Vernunft gemäß ist, mithin aus einer Tugend entspringt, oder zu einer Tugend führt, überhaupt also einer Tugend entspricht [1]). Sittlich bös dagegen ist dasjenige, was der Vernunft zuwider ist, was also aus den jeder einzelnen Tugend entgegengesetzten zwei Lastern entspringt. Wer somit das rechte Mittelmaaß der Tugend überschreitet, und entweder dem Uebermaaß oder dem Mangel sich nähert, der verfällt dem Laster, und handelt böse. Doch spricht Aristoteles auch von solchen Handlungen, welche immer, und in jedem Falle bös sind, und nie durch Zurückführung auf ein rechtes Mittelmaaß den Charakter des Guten erhalten können. Es sind das eben jene Handlungen, welche dem natürlichen und darum unveränderlichen Gesetze entgegen sind, wie Ehebruch, Diebstahl, Mord, u. s. w. Solche Handlungen lassen sich nie mit den Grundsätzen der Vernunft vereinbaren, widerstreiten diesen vielmehr schlechterdings und sind deshalb an sich bös [2]).

§. 230.

Wenden wir uns nun aber von den ethischen Tugenden zu den dianoetischen, so bestehen diese nach Aristoteles in der Leichtigkeit und Fertigkeit, die der Vernunft eigenthümlichen Functionen zu bewerkstelligen. Da jedoch die Vernunft wiederum in die theoretische und praktische sich ausscheidet, so hat auch jede dieser Verzweigungen der Vernunft ihre eigenen Tugenden. Der praktischen Vernunft gehört die Kunst und die Klugheit an, von denen die eine auf Hervorbringung zweckmäßiger Wirkungen, die andere dagegen auf die rechte Einrichtung des Handelns in Bezug auf dasjenige, was den Einzelnen gut oder schädlich ist, sich bezieht [3]). Im Bereiche der theoretischen Vernunft dagegen findet Aristoteles die Intelligenz, die Wissenschaft und die Weisheit [4]). Die Wissenschaft ist die Leichtigkeit und Fertigkeit des Geistes im demonstrativen Verfahren [5]). Der Intelligenz (*νους*) gehören die Principien selbst an, auf welche die Demonstration sich gründet, und zwar nicht bloß jene, in welche nach oben alle Demonstration ausläuft, sondern auch

---

[1]) Ethic. Nic. l, 4, c. 2. *Αι δε κατ' ἀρετην πραξεις καλαι.* c. 5. *Κατ' ἀρετην δε το ὀρθως.* — Magn. mor. l. 2, c. 10. — [2]) Ethic. Nic. l. 2, c. 6. — [3]) Ethic. Nic. l. 6, c. 4. 5. 8 seqq. — Ethic. Eud. l. 5. c. 4. 5. — [4]) Ethic. Nic. l. 1, c. 13. *Σοφια, συνεσις και φρόνησις.* — [5]) Ethic. Nic. l. 6, c. 3. — Ethic. Eud. l. 5, c. 3. Das Organ der Wissenschaft ist der *λογος*, im Gegensatze zum *νους* im engern Sinne. (Vernunft und Verstand.) —

die unmittelbaren Erfahrungssätze, die nach unten als unbeweisbare Thatsachen durch die Demonstration vorausgesetzt werden [1]). Die Weisheit endlich, als die höchste aller Tugenden, erhebt sich über die Principien selbst, und macht sie selbst zum Gegenstande ihrer Untersuchung [2]).

Es ist klar, daß, wie nach der Lehre des Aristoteles der vernünftige Theil der Seele über dem unvernünftigen, und in der Vernunft selbst wiederum die theoretische über der praktischen steht, so auch die Rangordnung der Tugenden sich gestalten müsse. Zu unterst stehen die ethischen Tugenden, dann folgen die der praktischen, und endlich die der theoretischen Vernunft. Und da in der aus der Tugend entspringenden und ihr gemäßen Thätigkeit die Glückseligkeit des Menschen gelegen ist, so muß die Glückseligkeit im aktiven Leben, d. i. jene welche durch die ethischen und durch die Tugenden der praktischen Vernunft bedingt ist, weit unter derjenigen stehen, welche im kontemplativen Leben gelegen, und durch die theoretischen Tugenden bedingt ist. Das reine speculative Denken (*θεωρια*) ist somit der höchste Gipfel der Glückseligkeit; denn dieses Denken entspricht in uns nicht bloß der höchsten Tugend, sondern entspringt auch aus jenem Vermögen, das wir als das eigentliche Göttliche oder als das Göttlichste in uns bezeichnen müssen. Es bezieht sich ferner auf die höchsten Objecte unserer Erkenntniß, ist am dauerndsten und anhaltendsten, und hat den höchsten Genuß, der sich denken läßt, zur Folge. Es ist dasjenige, was der Mensch rein um seiner selbst willen anstrebt, und nur um seiner selbst willen anstreben kann, weil es auf kein Höheres sich mehr beziehen läßt, und durch sich selbst vollkommen wünschenswerth ist. Es ist endlich auch nicht mit vielgeschäftiger Thätigkeit verbunden, sondern kann in der Ruhe und Zurückgezogenheit genossen werden. Es trägt somit alle jene Momente in sich, welche zum Begriff der höchsten Glückseligkeit gehören, und muß daher auch als solche bezeichnet werden, so daß zuletzt die Begriffe von *εὐδαιμονια* und *θεωρια* zusammenfallen [3]). Diese

---

[1]) Ethic. Nic. l. 6, c. 6. *Λειπεται νουν εἰναι των ἀρχων.* — Eth. Eud. l. 5, c. 6. — l. 5, c. 11. — [2]) Ethic. Nic. l. 6, c. 7. — Eth. Eud. l. 5, c. 7. Vergl. über diese Tugenden auch Magn. mor. l. 1, c. 35. — [3]) Ethic. Nic. l. 10, c. 7. *Εἰ δε ἐστιν ἡ εὐδαιμονια κατ᾽ ἀρετην ἐνεργεια, εὐλογον κατα την κρατιστην· αὑτη δε εἰη του ἀριστου. εἰτε δη νους τουτο, εἰτε ἀλλο τι, ὁ δη κατα φυσιν δοκει ἀρχειν και ἡγεισθαι, και ἐννοιαν ἐχειν περι καλων και θειων (εἰτε θειον και αὐτο, εἰτε των ἐν ἡμιν το θειοτατον) ἡ τουτου ἐνεργεια κατα την οἰκειαν ἀρετην εἰη ἀν ἡ τελεια εὐδαιμονια. ὁτι δ᾽ ἐστι θεωρητικη, εἰρηται... κρατιστη γαρ αὑτη ἐστιν ἡ ἐνεργεια. και γαρ ὁ νους των ἐν ἡμιν, και των γνωστων, περι ἁ ὁ νους. ἐτι δε συνεχεστατη...., ἡδιστη δε των κατ᾽ ἀρετην ἐνεργειων ἡ κατα την σοφιαν ὁμολογουμενως ἐστιν.... δοξειε δ᾽ ἀν αὑτη μονη δι᾽ αὑτην ἀγαπασθαι· οὐδεν γαρ ἀπ᾽ αὐτης γινεται παρα το θεωρησαι.* c. 8. — Polit. l. 7, c. 3.

Glückseligkeit im kontemplativen Leben hat auch zu ihrer Vervollständigung die äußern Güter bei weitem nicht so nothwendig, wie diejenige, welche im aktiven Leben gelegen ist [1]). In ihr nähert sich der Mensch dem Göttlichen an, und zwar um so mehr, je mehr er in der *θεωρια* sich vervollkommnet. Denn die Götter genießen, wie wir bereits früher gehört haben, diese Glückseligkeit einfach und unveränderlich und im höchsten Grade, und zwar nur diese, mit Ausschluß der aktiven Glückseligkeit, weil ihre Thätigkeit nur eine theoretische sein kann [2]). — Noch mehr. Da der *νους* im Menschen Etwas göttliches ist, die erwähnte Glückseligkeit aber gerade im *νους* ihren Sitz hat, so lebt der Mensch, wenn er diese Stufe der Glückseligkeit erreicht, selbst ein göttliches Leben [3]), und ist so die Glückseligkeit Etwas wahrhaft und im eigentlichen Sinne Göttliches, — der herrlichste Lohn für die Tugend [4]). — Das also ist das höchste Ziel, das der Mensch in seinem Leben anstreben kann und soll, und hierin verwirklicht er den Hauptzweck seines Daseins. —

§. 231.

Dieß führt uns denn nun zum letzten Punkte der aristotelischen Psychologie, nämlich zu seiner Lehre von den letzten Dingen des Menschen. Wir haben gehört, daß Plato die vernünftige Seele des Menschen nicht bloß hoch über dessen Leiblichkeit erhebt, sondern daß er auch deren Unsterblichkeit entschieden festhält, und ihr so den Ausblick auf ein lichteres Jenseits offen läßt. Das Gleiche finden wir nicht bei Aristoteles, und können es auch nach den höchsten Obersätzen seiner Lehre nicht finden. Aristoteles vindicirt zwar der Seele die Präeminenz vor dem Leibe insofern, als er sie als Form und Zweck des Leibes betrachtet, und die Formal- nnd Zweckursache bei ihm weit über der Materialursache stehen. Der Leib ist zwar in Bezug auf die Generation das erste, die Seele das letzte, aber was der Natur nach das erste ist, ist in der Generation der Zeit nach immer das letzte. Auch schließt sich Aristoteles, wie wir bereits gehört haben, der Ansicht an, daß die Vernunft mit dem Körper nicht altere, sondern daß die allmählig eintretende Auflösung und Corruption nur den Leib betreffe, und daß nur deshalb die Vernunft im Alter ihre Energie verliere, weil sie eben durch die Erschwächung des Körpers in ihrer Thätigkeit verhindert werde [5]). Allein von einer persönlichen Unsterblichkeit der Seele oder der Vernunft weiß Aristoteles Nichts. Er sagt ausdrücklich, daß die Seele, weil sie eben als Form des Leibes von diesem untrennbar sei, auch ohne ihn nicht leben könne, und daß sie daher mit ihm zugleich der Auflösung verfalle [6]). Und er ver-

---

[1]) Ethic. Nic. l. 10, c. 8. — [2]) Ethic. Nic. l. 10, c. 8. — [3]) Ethic. Nic. l. 10, c. 7. — [4]) Ethic. Nic. l. 1, c. 10. — [5]) De anim. l. 1, c. 5. — [6]) De long. et brev. vit. c. 2. Vergl. auch Ethic. Nic. l. 3, c. 9. *Φοβερωτατον δε ὁ θανατος· περας γαρ θο και οὐδεν ἐτι τῳ τεθνεωτι δοκει οὐτε ἀγαθον, οὐτε κακον εἰναι.*

steht dieses nicht bloß von der sensitiven und vegetativen Seele, sondern auch von der möglichen oder leidenden Vernunft. Auch sie bezeichnet er ausdrücklich als auflösbar und sterblich [1]). Nur die thätige Vernunft ist ihm das ewig Unerzeugte und darum auch Unsterbliche [2]). — Aber wenn auch der thätigen Vernunft die Unsterblichkeit zugeschrieben wird, so ist dieses dennoch bei weitem noch keine persönliche Unsterblichkeit. Abgesehen davon, daß eine solche dem thätigen Verstande schon deshalb nicht beigelegt werden kann, weil er gar nicht individuell ist, was doch die wesentliche Voraussetzung einer persönlichen Unsterblichkeit ist, sagt Aristoteles ausdrücklich, daß dem thätigen Verstande nach dem Tode des Menschen keine Erinnerung und kein persönliches Bewußtsein bleibt, weil er ja nur in Verbindung mit dem möglichen Verstande Erkenntniß- und Bewußtseinsfähig ist, sofern jede persönliche Erkenntniß und jedes persönliche Bewußtsein nur dadurch ermöglicht ist, daß der mögliche Verstand durch den thätigen zur Wirklichkeit der Erkenntniß hinbewegt wird [3]). Es ist sohin durch die aristotelische Lehre alle und jede persönliche Unsterblichkeit ausgeschlossen. Der einzelne individuelle Mensch ist nur ein verschwindendes Glied im Ganzen der Menschheit, die allein unsterblich ist, und zwar, wie alles übrige in der sublunarischen Region, bloß nach ihrer Art, aber nicht nach ihren Individuen. Und darum ist denn auch die ethische Bestimmung des Menschen bei Aristoteles ganz und gar auf diese Zeitlichkeit beschränkt. Die Glückseligkeit, die der Mensch durch die Tugend gewinnen kann und soll, währt nicht länger, und kann nicht länger währen, als das Leben des Einzelnen. Ueber das Grab hinaus gibt es keinen Trost. Was der Mensch in diesem gegenwärtigen Leben nicht genießt, das genießt er nimmer. Wir dürfen uns darum auch nicht wundern, wenn das Moment der sittlichen Vergeltung, das bei Plato eine so bedeutende Rolle spielt, bei Aristoteles gänzlich übergangen ist. Aristoteles sagt zwar an einer Stelle, daß, **wenn** die Götter sich irgendwie um die menschlichen Angelegenheiten kümmern, wie es scheine, dann auch derjenige, welcher die Tugend ehrt und anstrebt, bei ihnen beliebt sein, und von ihnen Gnade und Belohnung erhalten werde [4]); allein abgesehen davon, daß dieser vereinzelte Ausspruch mit den anderweitigen Lehrsätzen des Aristoteles gar nicht im Einklang stehen will, spricht er noch dazu an andern Stellen zum öftern die Behauptung aus, daß zwischen Göttern und Menschen keine Freundschaft stattfinden könne, weil zur Freundschaft eine wechselseitige Liebe gehöre, die

---

[1]) De anim. l. 3, c. 6, 5. *Ὁ παθητικος νους φθαρτος.* — [2]) De anim. l. 3, c. 6, 4. *Χωρισθεις ἐστι μονον τουθ᾽ ὁπερ ἐστι, και τουτο μονον ἀθανατον και ἀϊδιον.* — Vgl. l. 2, c. 2, 11. — [3]) De anim. l. 3, c. 6, 5. *Οὐ μνημονευομεν δε, ὁτι τουτο μεν ἀπαθες, ὁ δε παθητικος νους, φθαρτος, και ἀνευ τουτου οὐδεν νοει.* — Vgl. l. 1, c. 5, 5. — [4]) Ethic. Nic. l. 10, c. 9.

Götter aber den Menschen nicht entgegenlieben können [1]). Wenn hienach Aristoteles dem Plato gegenüber die Möglichkeit einer Metempsychose in Abrede stellt, weil die Seele die individuelle Form des individuellen Leibes sei, und daher nicht auch die Form eines andern Leibes sein könne [2]), so ist dieses nicht bloß seiner eigenen Lehre gemäß, sondern kann, auch abgesehen hievon, nur gebilligt werden; allein die Metempsychose involvirt doch noch die Idee einer sittlichen Vergeltung, während diese durch die Negation aller persönlichen Unsterblichkeit gänzlich ausgeschlossen wird. — So müssen wir die aristotelische Lehre vom Menschen mit einem keineswegs erfreulichen Ausgange abschließen; denn die Negation der Unsterblichkeit und der sittlichen Vergeltung in einem jenseitigen Leben ist unstreitig der niederschlagendste Gedanke, der sich denken läßt. Aber es ist einmal so, und wir müssen uns nach unserer innigsten Ueberzeugung bezüglich des großen Streites, der sich in späterer Zeit darüber erhob, ob Aristoteles die Seele für persönlich unsterblich oder sterblich gehalten habe, entschieden auf die Seite der Kirchenväter stellen, welche größtentheils die aristotelische Unsterblichkeitslehre in dem oben entwickelten Sinne verstanden haben. Der Mensch ist somit Nichts weiter, als das Mittel- und Bindeglied des zweifachen kosmischen Processes, sofern in ihm die Endpunkte beider Processe sich gegenseitig innerlich berühren und verbinden, woraus dann das Bewußtsein und die Erkenntniß, sowie die Möglichkeit eines glücklichen Lebens im speculativen Denken der Vernunft resultirt; aber einen höhern Werth und einen höhern über der empirischen Zeitlichkeit liegenden Endzweck, der ihm selbst für eine Ewigkeit zu Gute käme, hat der Mensch nicht. Er ist zwar nicht ein widernatürliches Wesen, wie in der Lehre Platos, weil durch den Weltprozeß seine Entstehung, sein Dasein und seine Natur a priori erzweckt wird; aber er ist doch auch wiederum nur dazu da, um, wenn die Zeit seines Lebens verflossen ist, wieder in den Schooß jener beiden Principien zurückzukehren, aus denen er hervorgegangen ist, während dagegen bei Plato die Aufhebung jenes wiedernatürlichen Zustandes und die Rückkehr der Seele in ein leichteres Dasein als höchster Zweck des menschlichen Lebens sich bewährt, — ein Punkt, in welchem die platonische Lehre offenbar unendlich hoch über die aristotelische sich erhebt, bei welch letzterer wir jedoch in der Negation der persönlichen Unsterblichkeit nur eine Folge des empiristisch-realistischen Princips erkennen können, das der ganzen aristotelischen Lehre zu Grunde liegt. —

§. 232.

Es erübrigt nun zur Vervollständigung unserer Darstellung der aristotelischen Lehre vom Menschen, daß wir zum Schlusse noch einen kurzen Blick

---

[1]) Ethic. Eud. l. 7, c. 4. 3. — Magn. mor. l. 2, c. 11. — [2]) De anim. l. 1, c. 3, 25.

werfen auf seine Lehre vom Staate. Wir treffen in derselben ebenso wie in den bisher entwickelten Lehrsätzen des Aristoteles jenes Schwanken zwischen realistischer und idealistischer Anschauung, das seinem Systeme einen so eigenthümlichen Charakter verleiht. Construirt der Materialismus den Staat bloß von unten herauf, der Idealismus dagegen bloß von oben herab, so weist die aristotelische Staatslehre auf beides hin, ohne jedoch die wahre Mitte zu erreichen, indem die beiden Momente neben einander zu stehen kommen, aber nicht miteinander vermittelt und versöhnt sind. Darum finden wir in ihm zwar kein aprioristisches Staatsideal, wie bei Plato, sondern es wird auch hier wie überall in der aristotelischen Lehre von dem Einzelnen ausgegangen, um aus der Untersuchung desselben allgemeine Grundsätze abzuleiten. Aber doch wird auch Manches, was in der Erfahrung sich nicht vorfindet, dieser a priori als allgemeine Bestimmung aufgedrängt, die dann mit den anderweitigen Grundsätzen nicht recht harmoniren will. Und in sofern ist die Staatslehre wohl das am wenigsten befriedigende in dem ganzen aristotelischen Systeme. —

Der Staat ist nach Aristoteles nicht ein Werk der Willkür, sondern vielmehr ein Werk der Natur [1]), so fern der Mensch wesentlich ein gesellschaftliches Wesen ist [2]), und die Gesellschaft überhaupt zuletzt im Staate gipfelt. Es gibt zwar mehrere Gesellschaften, aber alle sind nur Glieder der bürgerlichen Gesellschaft [3]), welche der Staat ist, — der Staat schließt sie also alle als seine eigenen Glieder in sich [4]). So ist der Staat das Ganze, die übrigen Gesellschaften sind nur Theile dieses Ganzen, er ist die vollkommene Gesellschaft [5]), durch welche die übrigen Gesellschaften erst vervollständigt werden; — mit Einem Worte, Staat und Gesellschaft im vollen Sinne dieses Wortes sind identisch. Wie jedoch das Ganze früher und vorzüglicher ist, als sein Theil, so ist auch der Staat früher, und steht höher, als die Einzelnen, als die Familie, und als alle anderweitigen partikulären Gesellschaften [6]). — Das ist offenbar der Staatsabsolutismus in höchster Potenz, und die aristotelische Staatslehre würde in dieser Beziehung hinter der platonischen in Nichts zurückstehen, wenn nicht Aristoteles dieses Princip im Einzelnen minder streng und rücksichtslos durchgeführt hätte, als Plato. —

Hienach ist dem Aristoteles der Zweck des Staates zwar ebenfalls das allgemeine Wohl wie dem Plato; aber er nimmt den Begriff der Allgemeinheit hier nicht abstrakt, wie dieser, sondern er versteht vielmehr unter allgemeinem Wohl das Wohl aller Einzelnen [7]). Dasjenige, wodurch dieses allgemeine

---

[1]) Polit. l. 1, c. 2. — [2]) Ethic. Nic. l. 9, c. 9. — Polit. l. 1, c. 2. — [3]) Ethic. Nic. l. 8, c. 11. — [4]) Polit. l. 1, c 1. — [5]) Polit. l. 1, c. 1. 2. — [6]) Polit. l. 1, c. 2. *Και προτερον δη τη φυσει πολις, ἡ οἰκια και ἑκαστος ἡμων ἐστιν. το γαρ ὁλον, προτερον ἀναγκαιον εἰναι του μερους.* — [7]) Polit. l. 3, c. 1. c. 9.

Wohl von Seite des Staates verwirklicht wird, ist das Gesetz und die Handhabung desselben. Das Gesetz, der Ausdruck der Vernunft, muß im Staate herrschen; der Herrscher ist nur das lebendige Gesetz oder das lebendige Recht [1]). Jenes Wohl aber, welches der Staat und das Gesetz erzweckt, ist das höchste und vorzüglichste [2]), also die Glückseligkeit der Bürger, wie deren Begriff in der Ethik bestimmt worden ist [3]), weßhalb denn auch, von diesem Standpunkte aus betrachtet, die Ethik nur ein Theil der Staatswissenschaft ist. Da jedoch jene Glückseligkeit vorerst von der Tugend, und dann auch von äußern Glücksgütern abhängig ist, so muß das Streben des Staates immer dahin gehen, die Bürger nicht bloß wohlhabend, sondern auch tugendhaft zu machen [4]), weßhalb in einem wohlgeordneten Staate der gute Bürger immer auch ein guter Mensch ist, was in der Wirklichkeit freilich nicht in allen Staaten stattfindet. —

Man sieht leicht, daß der Zweck, welchen Aristoteles dem Staate zutheilt, durchaus keiner so strengen und abstrakten Staatseinheit bedarf, wie wir sie bei Plato finden. Bei diesem kommt Alles auf die Einheit des Staates an, bei Aristoteles ist dieses nicht so sehr der Fall [5]). Daher verwirft auch Aristoteles nicht bloß die Güter- sondern auch die Weiber- und Kindergemeinschaft Platos [6]). Die Familie und in ihr das Privateigenthum ist dem Aristoteles dem Ursprunge nach früher, als der Staat, und dieser darf daher beide nicht aufheben [7]). Die Ehe ist ein natürliches Institut, und ihr Zweck ist nicht die bloße Kindererzeugung, sondern auch die gegenseitige Theilnahme und Unterstützung der Eheleute in den Bedürfnissen des Lebens [8]). Daher muß die Familie ihr Dasein und ihre Selbstständigkeit auch im Staate bewahren, und was das Eigenthum betrifft, so soll es zwar auch ein gemeinsames Staatseigenthum geben, aber dieses soll das Privateigenthum keineswegs ausschließen, sondern es sollen eben alle Ländereien nach diesen zwei Kategorien in zwei Theile zerfallen, in Staats- und in Privateigenthum [9]).

§. 233.

Es ist klar, daß Aristoteles vermöge dieser Lehren sich von dem idealistischen Staatsabsolutismus, wie wir ihn bei Plato finden, weit entfernt. Allein in gleichem Maaße nähert er sich ihm wiederum an durch anderweitige Lehrsätze. Wie Plato den Nähr- und Handwerkerstand im Interesse des Staates zur Sclaverei herabsetzt, so vertheidigt auch Aristoteles dieses Institut der Sclaverei und geht so weit, den Unterschied zwischen Sclaven und Freien in deren

---

[1]) Polit. l. 3, c. 16. — [2]) Polit. l. 1, c. 1. — [3]) Polit. l. 1, c. 1. l. 7, c. 1. c. 8. c. 13. — [4]) Polit. l. 7, c. 2. c. 9. — [5]) Polit. l. 2, c. 2. — [6]) Polit. l. 2, c. 3. 4 seqq. — [7]) De cur. rei fam. l. 1, c. 1. — [8]) De cur. rei fam. l. 1, c. 3. — [9]) Polit. l. 7, c. 10.

Natur selbst zu setzen, so daß er den Satz aufstellt, es gebe Menschen, welche durch ihre eigene Natur zu Sclaven bestimmt seien, so daß es für sie ein Uebel wäre, wenn sie frei würden [1]). Wohl empfiehlt Aristoteles eine humane Behandlung der Sclaven [2]), allein im Princip ist damit Nichts geändert, zudem, da er selbst sagt, der Sclave sei keine Person, sondern nur eine Sache, die der Herr wie irgend eine andere besitze; er sei nur gewissermassen ein belebtes Werkzeug, durch welches der Herr wirke, um seinen eigenen Vortheil zu fördern, für den der Sclave allein da sei; ja er sei nur ein (getrennter) Theil des Körpers des Herrn, und besitze schlechterdings gar kein Recht [3]). Aber auch in Bezug auf die Freien als die eigentlichen Bürger ist die Lehre des Aristoteles nicht frei von den Grundsätzen des Staatsabsolutismus. Hatte Plato die Einzelnen, wenn sie auch frei sind, nur als Mittel zur Herstellung des Staatsganzen betrachtet, so stellt auch Aristoteles den Satz auf, daß kein Bürger sich selbst, sondern daß alle dem Staate angehören, und daß somit ihr Charakter als Bürger über demjenigen steht, den sie als Menschen haben [4]). Daher liegt in der Hand des Staates auch die Ehegesetzgebung und die Erziehung. Die Bestimmungen, welche Aristoteles in dieser Beziehung aufführt, sind zwar nicht so exclusiv, wie bei Plato; aber sie beruhen doch auf dem nämlichen Princip. Die Freiheit der Ehe soll nicht gänzlich aufgehoben, aber doch durch Gesetze beschränkt werden. Keine verstümmelte Geburt soll erzogen, für die Zahl der Geburten soll ein Maximum festgestellt und die etwaige Mehrzahl durch Abtreibung beseitigt werden [5]). Die Erziehung der Kinder soll zwar während ihrer frühern Jugend den Aeltern angehören; später jedoch sollen sie dem Staate zu weiterer Bildung und zu weiterm Unterrichte übergeben werden, damit dieser sie für seine eigenen Zwecke heranbilden könne. Diese Staatserziehung soll bei Allen die gleiche sein, und sich besonders auf Grammatik, Musik, Gymnastik und Malerkunst beziehen [6]). Die Sclaven sollen daran nicht Theil nehmen, vielmehr sollen die Freien vom Umgang mit Sclaven ferne gehalten, und diesen letztern allein die niedern Handwerke überlassen werden. Mit ihnen soll der Freie sich nicht beschäftigen [7]).

Was die möglichen Staatsverfassungen betrifft, so scheidet Aristoteles bekanntlich deren drei aus, nämlich die Monarchie, Aristokratie und Demokratie [8]). Nicht jede Staatsverfassung ist passend für jedes Volk; immer ist diejenige Verfassung die beste, mit welcher bei dem respektiven Volke, dem sie angehört, der Staatszweck am besten erreicht wird. Im Allgemeinen aber kann man als die beste Staatsverfassung die Monarchie bezeichnen [9]).

---

[1]) Polit. l. 1, c. 4. c. 5. c. 14. — [2]) De cur. rei fam l. 1, c. 5. — [3]) Magn. mor. l. 1, c. 34. — Polit. l. 1, c. 4. c. 5. 6. l. 3, c. 6. — [4]) Polit. l. 8, c. 1. — [5]) Polit. l. 7, c. 16. — [6]) Polit. l. 8, c. 1 seqq. — [7]) Polit. l. 8, c. 2. — [8]) Polit. l. 3, c. 7. — [9]) Ethic. Nic. l. 8, c. 12.

Die ausführliche Behandlung, welche Aristoteles den einzelnen Staatsformen widmet, ist für unsern Zweck von keiner Bedeutung, weshalb wir sie hier füglich übergehen können. —

So viel über die aristotelische Anthropologie. Die ganze bisherige Darstellung hat den Beweis geliefert, daß dieselbe zwar bei weitem höher und der wahren Mitte näher steht, als die Lehren der vorausgehenden Systeme, die auf der gleichen empiristisch-realistischen Grundlage sich aufbauten; daß sie aber dennoch ebenfalls an wesentlichen Irrthümern leidet. Es ist viel Wahres in ihr, und dieses Wahre hat eine spätere Zeit wohl zu benützen gewußt, und war auch berechtigt dazu. Allein neben dem Wahren findet sich eben so viel Falsches, und wenn irgend wo anders, so auch besonders in der Lehre vom Menschen. Aristoteles stellt zwar den Menschen an die Spitze der Natur; aber indem er ihm auf der andern Seite die persönliche Unsterblichkeit abspricht, setzt er ihn dennoch wiederum zu einer verschwindenden Erscheinung im Bereiche der Natur herab. Aristoteles hat, wie Plato, die volle Wahrheit geahnt; aber er hat sie nicht erreicht. Die Zeit hiezu war noch nicht da. Es mußte erst ein höheres Licht kommen, um das Dunkel aufzuklären, das über dem menschlichen Geiste lag; und dann erst konnte die Ahnung zur Wirklichkeit werden, und konnte der menschliche Geist im Besitze der vollen Wahrheit seine Seligkeit finden.

c) Stoicismus und Epicuräismus.

§. 234.

Wir haben schon im Verlaufe der Darstellung der aristotelischen Lehre erwähnt, daß die Nachfolger des Aristoteles in der von ihm ausgehenden peripatetischen Schule vielfach auf der Höhe des aristotelischen Standpunktes sich nicht zu erhalten vermochten und in Folge dessen vom empiristischen Dualismus zum realistischen Naturalismus fortschritten. Dieses Herabsinken der peripatetischen Schule in den Materialismus muß uns zwar, wenn wir uns an das erinnern, was im Vorausgehenden über das naturalistische Moment in dem aristotelischen Systeme gesagt worden ist, als sehr natürlich erscheinen; aber eben deßhalb können auch die Lehrmeinungen dieser Peripatetiker hier keine weiter gehende Ausführung ihres Inhalts in Anspruch nehmen. Die Hauptsache ist diese, daß die griechische Philosophie überhaupt nach Aristoteles auch in jenen Systemen, welche zunächst nicht der peripatetischen Schule angehörten, in die gleiche Strömung eintrat, und so das empiristisch-realistische Princip von der Höhe, auf welche es Aristoteles emporgehoben hatte, wieder in jene Niederungen herabsank, auf welchen es vor ihm gestanden war. Aristoteles hatte den jonischen Naturalismus, so weit er es von seinem Stand-

punkte aus vermochte, überwunden, und sich bis zur dualistischen Weltanschauung erhoben; damit hatte jedoch auch die empiristisch-realistische Lehrströmung ihren Höhepunkt erreicht, und da es ihr nicht möglich war, in die wahre Mitte einzuschlagen; so darf es uns nicht wundern, wenn nun die Strömung nach Aristoteles rückgängig wurde, und der Empirismus in absteigender Stufenfolge wieder zum Aeußersten in dieser Richtung fortschritt, aber eben dadurch sich auch selbst sein Grab bereitete. Wenn ein falsches Princip nach seinem ganzen Inhalte zur Entwicklung kommt, und zu allen seinen Consequenzen sich forttreibt, ohne daß ein milderndes und beschränkendes Element sich mit ihm vermischt, so muß es zuletzt in seinen eigenen Consequenzen untergehen und seine Auflösung finden. Wir haben dieses bereits im Plotinismus in Bezug auf die idealistische Lehrströmung bestätigt gefunden; und nun begegnet uns hier im Schooße der empiristisch-realistischen Lehrrichtung die gleiche Erscheinung. Das empiristische Princip sucht sich in voller Ausschließlichkeit zur Geltung zu bringen, und indem es in dieser Richtung unaufhaltsam fortschreitet, gelangt es endlich zur äußersten Grenzlinie seiner möglichen Entwicklung, und indem es so in den rohesten Materialismus ausläuft, geht es in dem Schlamme desselben unter. — Die beiden Systeme aber, durch welche und in welchen dieser Prozeß sich verläuft, sind der Stoicismus und der Epicuräismus. Beide greifen wieder zurück zu den jonischen Lehrsystemen, die Aristoteles bereits überwunden hatte; der Stoicismus wendet sich der heraklitischen, der Epicuräismus dagegen der atomistischen Lehre zu, und indem so die Orginalität des Denkens verschwindet, geht von nun an der Gang der Entwicklung nicht mehr aufwärts, sondern abwärts. Der Stoicismus steht zwar bei weitem höher als der Epicuräismus, aber doch steht er andererseits auch wieder weit tiefer, als der Aristotelismus; — er bildet eben den Uebergang von dem letztern zum erstern, vom empiristischen Dualismus zum materialistischen Monismus, welcher letztere in seiner vollen Gestalt im Epicuräismus hervortritt. — Die folgende Darstellung wird zeigen, daß, und wie dieser Uebergang im Stoicismus sich bewerkstelligte. —

Die stoische kommt mit der aristotelischen Erkenntnißlehre darin überein, daß sie ebenso, wie diese, alle menschliche Erkenntniß von der Erfahrung ableitet. In dieser Beziehung stehen mithin beide Lehrsysteme auf gleicher Linie. Allein sie trennen sich gar bald von einander. Wir finden bei den Stoikern durchaus nicht mehr jene strenge Unterscheidung zwischen Sinn und Verstand, wie bei Aristoteles. Erfahrung und Vernunft (*αἴσθησις* und *νόησις*) werden zwar von den Stoikern noch auseinander gehalten; aber sie werden doch nicht mehr als zwei wesentlich von einander verschiedene Erkenntnißquellen gefaßt, von denen die eine auf das Sinnliche, die andere auf das Uebersinnliche sich bezöge. Der Verstand wird zwar noch als ein selbstthätiges Vermögen gegenüber dem sich blos leidend verhaltenden Sinne gefaßt, aber seine ganze Funktion beschränkt sich doch nur mehr auf eine weitere Umbildung des durch den Sinn

gegebenen Erfahrungsstoffes im Denken. Dieß wird sich klar zeigen in der Art und Weise, wie nach den Stoikern der Erkenntnißprozeß im Menschen sich verläuft. —

Die Seele besitzt durchaus keine andern Erkenntnisse, als jene, welche ihr die Erfahrung darbietet. Und darum ist dasjenige, wovon als von seinem ersten Anfange der ganze Erkenntnißprozeß ausgeht; die sinnliche Empfindung (*αἰσθησις*). Diese Empfindung, nachdem sie sich einmal in der Seele gebildet hat, steigt dann in natürlichem Fortgange in die Region des Bewußtseins herauf, und wird so zur Vorstellung (*φαντασια*). In der Vorstellung nun verhält sich die Seele rein leidend; der Gegenstand der Vorstellung ist das allein wirksame, und die Veränderung, welche in der Vorstellung durch das Object in der Seele hervorgebracht wird, ist analog mit dem Abdruck (*τυπωσις*) eines Siegels im Wachse [1]). Das Object bringt also selbst die Vorstellung von sich in der Seele hervor, und darum offenbart jede Vorstellung nicht bloß sich selbst, sondern unmittelbar in sich auch den Gegenstand, der in ihr sich darstellt [2]). —

Diese Vorstellung (*φαντασια*) nun bildet die Grundlage aller weitern Erkenntniß. Sofern nämlich die Vorstellungen im Gedächtnisse aufbewahrt werden, verschwimmt die Vielheit gleichartiger Vorstellungen allmählig zu einer einheitlichen Vorstellung, und solche ohne Zuthun des reflectirenden Denkens auf rein natürlichem Wege in der Seele sich bildende allgemeine Vorstellungen sind dann jene ursprünglichen Grundbegriffe, welche jedem Menschen immanent sind, und ohne welche ein weiteres Denken ebenso unmöglich wäre, wie ohne die Erfahrung. Sie werden von den Stoikern *προληψεις* genannt [3]). — Auf der Grundlage dieser ursprünglichen Grundbegriffe bildet dann der Verstand auf künstlichem Wege durch Aehnlichkeit oder durch Analogie, durch Umstellung oder Zusammensetzung, durch Gegensatz oder Beraubung, und dergl., aus den Vorstellungen weitere Begriffe [4]), welche die Stoiker eigentliche Vernunftbegriffe (*ἐννοιας*) [5]), oder begriffliche Vorstellungen (*φαντασιας καταληπτικας*), oder auch Vernunfterkenntnisse (*φαντασιας λογικας*) nennen [6]). — Diese bilden dann wiederum die Grundlage für das Urtheil und für die Schlußfolgerung, in welchen zur Erkenntniß der Wahrheit fortgeschritten

---

[1]) Diog. Laert. l. 7, 45. *Την δε φαντασιαν εἰναι τυπωσιν ἐν ψυχῃ, του ὀνοματος οἰκειως μετενηνεγμενου ἀπο των τυπων ἐν τῃ κηπῳ ὑπο του δακτυλου γινομενων.* 50. Sext. Emp. adv. Math. 7, 228 seqq. *Φαντασια οὐν ἐστι κατ᾽ αὐτους (τους Στωϊκους) τυπωσις ἐν ψυχῃ.* — [2]) Plut. De pl. ph. l. 4, c. 12. *Φαντασια μεν οὐν ἐστι παθος ἐν τῃ ψυχῃ γινομενον ἐνδεικνυμενον ἐν αὑτῳ και το πεποιηκος.* — [3]) Diog. Laert. l. 7, 54. *Ἐστι δε ἡ προληψις ἐννοια φυσικη των καθολου.* — [4]) Diog. L. 7, 52. 53. — [5]) Ibid. 7, 42. — [6]) Plut. De pl. ph. l. 4, c. 11. Cic. De fin. l. 3, c. 5. 6. 10.

wird. So entsteht die Wissenschaft (*ἐπιστημη*), in welcher die Dinge in ihren Gründen erkannt werden, und die darum auch die höchste Stufe der menschlichen Erkenntniß bezeichnet [1]. — Es gestaltet sich mithin ein continuirlicher Fortschritt von den niedrigern Stufen der Erkenntniß bis hinauf zur höchsten, welche eben die wissenschaftliche Erkenntniß ist. Die stoische Vergleichung dieses Fortschrittes mit einer allmählig sich zusammenballenden Hand ist bekannt [2]. — Mit diesen allgemeinen Grundsätzen verbanden dann die Stoiker auch gewisse Principien in Bezug auf die Kriterien der Wahrheit. Da sie die Empfindung und die aus der Erfahrung unmittelbar resultirenden Grundbegriffe als die Grundlage alles Denkens betrachteten, so mußten ihnen folgerichtig diese beiden Momente zunächst als die Kriterien der Wahrheit der Erkenntniß gelten [3]. Denn das begriffliche und wissenschaftliche Denken bezeichneten sie ja ebenfalls als ein Medium zur Erkenntniß der Wahrheit, wie den Sinn; und darum mußten sie auch dieses Denken als ein Kriterium der Wahrheit betrachten, und zwar als das höchste und vorzüglichste, weil sie ja auch die begriffliche und wissenschaftliche Erkenntniß als die höchste Stufe der Erkenntniß überhaupt auffaßten. Und das war denn auch in der That die Lehre der Stoiker. Die *φαντασια καταληπτικη* steht als solche, im Gegensatz zur *φαντασια ἀκαταληπτος*, mit dem ihr entsprechenden Gegenstande in nothwendiger Verbindung, und ist darum auch ein vollgiltiges Kriterium für die Wahrheit der in ihr gegebenen Erkenntniß [4], um so mehr, wenn sie sich auch zur wissenschaftlichen Einsicht erhoben hat, denn dann, wenn wir etwas so begriffen haben, daß wir auch die Gründe kennen, die dafür sprechen, und uns also auch das Erkannte durch Gegengründe nicht mehr entrissen werden kann, sind wir vollkommen gewiß über die Wahrheit unserer Erkenntniß [5]. — Und das ist denn auch der Grund, warum die Stoiker so großes Gewicht auf die Dialektik legten; denn die dialektische Entwicklung und Beweisführung ist eben das Medium, durch welches wir die begreifende Erkenntniß gewinnen, in welcher das höchste Kriterium der Wahrheit gelegen ist [6])

Fassen wir nun diese noetische Lehre näher ins Auge, so sehen wir leicht, daß durch sie unsere oben aufgestellte Behauptung vollkommen bewahrheitet ist. Die Verstandeserkenntniß ist hier offenbar nichts weiter mehr, als eine

---

[1]) Cic. Quaest. acad. l. 1, c. 11. — [2]) Cic. Quaest. acad. l. 2, c. 47. — [3]) Diog. Laert. l. 7, 54. *Ὁ δε Χρυσιππος . . . . κριτερια φησιν εἰναι αἰσθησιν και προληψιν.* — [4]) Diog. Laert. l. 7, 46. *Της δε φαντασιας την μεν καταληπτικην, την δε ἀκαταληπτον. καταληπτικην μεν, ἡν κριτηριον εἰναι των πραγματων φασι, την γινομενην ἀπο ὑπαρχοντος κατ᾽ αὐτο το ὑπαρχον ἐναπεσφραγισμενην και ἐναπομεμαγμενην· ἀκαταληπτον δε την μη ἀπο ὑπαρχοντος, ἡ ἀπο ὑπαρχοντος μεν, μη κατ᾽ αὐτο δε το ὑπαρχον την μετραν ἐχουσαν μηδε ἐκτυπον.* — [5]) Diog. Laert. l. 7, 54. — [6]) Diog. Laert. l. 7, 46. 47. 83. Orig. Phil. c. 21.

höher potenzirte Erfahrungserkenntniß; von einer eigentlich übersinnlichen Erkenntniß im Gegensatze zur sinnlichen ist nicht im Entferntesten mehr die Rede [1]), und darum ist auch zwischen Sinn und Verstand nicht mehr ein wesentlicher, sondern nur ein gradueller Unterschied. Die Begriffe erscheinen hier nur mehr als allgemeine Vorstellungen, deren Inhalt von dem der unmittelbaren Wahrnehmung nur dadurch sich unterscheidet, daß der letztere vom Verstande weiter fortgebildet und verallgemeinert worden ist. Darum schreiben denn auch die Stoiker dem Allgemeinen durchaus keine objective Realität zu; die sogenannten Ideen, also die allgemeinen Begriffe, sind ihnen nur subjective Gedanken, die in keiner Beziehung eine objective Wirklichkeit in Anspruch nehmen können [2]). Sie sind nur vom Verstande gebildet zu den Zwecken seiner Erkenntniß, dürfen aber nicht in die Objectivität übergetragen werden. In der stoischen Erkenntnißlehre ist somit jenes Moment, durch welches Aristoteles in einem gewissen Grade über den reinen Empirismus sich erhoben hatte, gänzlich beseitigt, und wenn daher auch die stoische Erkenntnißlehre noch nicht auf der äußersten Gränzlinie des Empirismus steht, weil sie doch Sinn und Verstand, Erfahrungs- und Vernunfterkenntniß wenigstens noch graduell von einander unterscheidet, und den Verstand noch als ein eigenthätiges Vermögen dem Sinne gegenüber gelten läßt, so ist sie doch bereits der erste Schritt und der Uebergang zum Aeußersten in der erwähnten Richtung. — Wir wollen sehen, welche Folgen daraus zunächst für die Lehre von Gott hervorgegangen sind, um uns dadurch den Uebergang zu vermitteln zu der Lehre vom Menschen, welche die Stoiker auf dieser Grundlage aufgebaut haben.

§. 235.

Hatte schon Aristoteles auf die ersten Prämissen seiner Lehre hin Mühe gehabt, die Transcendenz Gottes über der Welt aufrecht zu erhalten, so mußte den Stoikern die Aufrechthaltung jenes Princips geradezu eine Unmöglichkeit sein. Der Empirismus, der nur Sinnliches und nichts Uebersinnliches kennt, muß nothwendig auch Gott in das Bereich der sinnlichen Welt herabziehen, und ihn mit deren Substanz identificiren. Ist dieses aber einmal geschehen, so kommt es nur darauf an, ob er consequent bis zum Aeußersten fortgehen, oder aber an einer freilich in sich unhaltbaren Mitte festhalten will. Letzteres nun haben die Stoiker gethan, und zwar in soferne, als sie die herakleitische Physik und Gotteslehre in ihr System aufnahmen. Hienach ist ihnen vom physischen Standpunkte aus Gott die allgemeine Naturkraft (*φυσις*), welche die

[1]) Orig. Contr. Cels. l. 7, 37. — Augustin. De civ. Dei l. 8, c. 7. — [2]) Plut. De pl. ph. l. 1, c. 10. *Οἱ απο Ζηνωνος Στωικοι εννοηματα ἡμετερα τας ἰδεας εφασαν.*

ganze Welt durchdringt, belebt und zusammenhält [1]), und darum werden von ihnen die Begriffe „Gott" und „Natur" stets für einander gesetzt [2]). Dieses Princip des allgemeinen Naturlebens, diese Weltseele also, ist nun aber eine feurige, ätherische Natur [3]), die mit ihrer Lebenswärme das ganze Universum durchdringt, und so in dieser Wärme allen Dingen das Grundelement ihres Lebens und die Grundbedingung ihres Daseins zutheilt [4]). Denn von der inneren Lebenswärme ist der Erfahrung zufolge alles Dasein und Leben der Weltdinge abhängig. — Ist also Gott vom physischen Standpunkte aus das feurige, ätherische Princip, das der Welt als ihr immanente wirkende Ursache zu Grunde liegt: so ist er aber den Stoikern zugleich auch die Weltvernunft. Sie unterscheiden in der göttlichen Feuernatur zwei verschiedene Seiten. Nach der einen ist sie gänzlich in die Weltdinge versenkt, nach der andern dagegen ist sie von diesen in gewissem Maaße befreit, und das ist der reine leuchtende Aether, in den obern Theilen der Welt. Dieß ist der herrschende Theil (ἡγεμονικον μερος) in Gott als der Weltseele und daher auch der eigentliche Sitz der Weltvernunft [5]). Diese ist die organische Einheit aller Gedanken, die den Dingen zu Grunde liegen: und nach diesem Systeme der göttlichen Vernunft ist die Welt geordnet. So ist die höchste Weltvernunft auch die höchste Weisheit und das höchste Gesetz, und offenbart sich als solches im Universum sowohl, als auch in jedem einzelnen Wesen [6]). —

Dieses führt uns auf die Lehre der Stoiker von dem Verhältnisse Gottes zur Welt. Zunächst ist Gott als Weltfeuer und Weltvernunft die der Welt immanente wirkende und formale Ursache derselben. Allein die Stoiker lassen Gott auch, ebenso wie Heraklit, als die materielle Ursache derselben gelten [7]). Gott ist als Urfeuer auch die Weltmaterie, soferne aus dem Urfeuer durch allmählige Verdichtung die Luft, aus der Luft das Wasser und aus dem Wasser die Erde entsteht, und auf dem umgekehrten Wege durch fortgesetzte Verdünnung die Rückkehr der genannten Elemente in das Urfeuer sich verläuft [8]). Gott treibt also die Welt aus seiner eigenen Substanz hervor [9]), jedoch nicht so als würde er sie aus sich emaniren lassen, vielmehr ist die

---

[1]) Clem. Alex. Strom. l. 5, 14, p. 114. Coh. ad gent. c. 5, p. 110. — [2]) Vgl. Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 45. De legg. l. 2, c. 7. — [3]) Clem. Alex. Strom. l. 5, c. 14, p. 130. — [4]) Diog. Laert. l. 7, 156. Cic. De fin. l. 4, c. 5. — [5]) Cic. Quaest. acad. l. 2, c. 41. Zenoni et reliquis fere Stoicis aether videtur esse summus deus, mente praeditus, qua omnia regantur. — Diog. Laert. l. 7, 138. 139. — [6]) Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 9—11. l. 1, c. 14. 15. Vgl. De legg. l. 2, c. 4. — [7]) Diog. Laert. l. 7, 134. — [8]) Diog. Laert. l. 7, 142. Plut. De pl. ph. l. 1, c. 6. Ὁριζονται δε την του θειου οὐσιαν οἱ Στωικοι οὑτω, πνευμα νοερον και πυρωδες, οὐκ ἐχον μεν μορφην, μεταβαλλον δε εἰς ἁ βουλεται, και συνεξομοιουμενον πασιν. c. 7. — [9]) Diog. Laert. l. 7, 137.

Weltentstehung nur die Selbstentwicklung und die Selbstentfaltung der göttlichen Natur selbst. Gott sucht die in ihm als der Weltvernunft liegenden Momente an seiner eigenen Substanz zu entwickeln und darzuleben, und das Resultat dieses Strebens ist seine Selbstausbreitung in die Welt. Was vordem nur als Gedanke in ihm gelegen, das bringt er dadurch in und an seiner eigenen Substanz zur Wirklichkeit. Darum sind die den Dingen zu Grunde liegenden vernünftigen Gedanken, soferne sie in der göttlichen Vernunft, als deren Momente enthalten sind, gewissermassen wie Saamen, aus welchen die Dinge in der Selbst-Entfaltung Gottes zur Welt in die Wirklichkeit herauswachsen (*λογοι σπερματικοι*) [1]).

Ist dieses die Lehre der Stoiker von dem Verhältnisse Gottes zur Welt und von der Entstehung der letzteren, so ist es klar, daß die ganze Weltordnung und der ganze Weltlauf nichts anderes ist, als die Selbstdarlebung der göttlichen Vernunft, und daß also Alles in der Welt von der göttlichen Vernunft geleitet und beherrscht wird. Und das ist der Begriff der Vorsehung, auf welchen in der stoischen Lehre soviel Gewicht gelegt ist [2]). Die Vorsehung ist nach den Gesetzen des Zweckes thätig und leitet Alles so, daß die Ordnung in der Welt stets aufrecht erhalten und gefördert wird. Aber weil eben in dieser Vorsehung nur die göttliche Vernunft und das in ihr liegende Gesetz sich in der Welt durchführt und zur Geltung bringt, und in der Vernunft nur Nothwendigkeit, keine Freiheit ist, so wird es uns nicht wundern, wenn wir den Begriff der Vorsehung bei den Stoikern zuletzt mit dem des Fatums sich vermischen sehen [3]). Neben der Vertheidigung der Idee der Vorsehung treffen wir daher bei den Stoikern auch den Satz, daß Alles durch das Fatum geschehe und daß Nichts der Nothwendigkeit desselben sich zu entziehen vermöge [4]).

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß den Stoikern zuletzt der Begriff Gottes im weiteren Sinne mit dem Begriffe der Welt zusammenfallen müsse [5]). Ist die Welt nach ihrer sichtbaren, gewissermassen leiblichen Seite der Leib Gottes, so ist sie als Ganzes Gott selbst [6]). Daher werden denn von den Stoikern alle Eigenschaften, die sie Gott zuschreiben, auch der Welt beigelegt. Sie ist vernünftig, weil sie das Beßte ist, was sich denken läßt, sie ist weise, vorsichtig und aller Schönheit Fülle [7]). Wäre sie kein vernünftiges lebendes

[1]) Plut. De pl. ph. l. 1, c. 7. *Κοσμου περιειληφοτος παντας τους σπερματικους λογους, καϑ᾽ οὑς ἑκαστα καϑ᾽ εἱμαρμενην γινεται.* — D. L. l. 7, 136. — Orig. C. Cels. l. 4, 48. — [2]) Diog. Laert. l. 7, 147. Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 22. 29, seqq. — [3]) Diog. Laert. l. 7, 135. — [4]) Ibid. 7, 149. Orig. Phil. c. 21. — [5]) Diog. Laert. l. 7, 148. *Οὐσιαν δε ϑεου Ζηνων μεν φησι τον ὁλον κοσμον και τον οὐρανον.* — [6]) Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 8. Ex quo efficitur, esse mundum deum. c. 11. 17. — [7]) Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 7. 8. 11.

Wesen, so vermöchte sie auch nicht vernünftig-lebende Wesen aus ihrem Schooße hervorzubringen [1]). Und ist die Welt als Ganzes Gott, so müssen auch ihre Bestandtheile, soferne sie ebenfalls Ganzheiten sind, insbesonders die Elemente und Gestirne als eben so viele untergeordnete Götter gelten [2]), oder vielmehr Gott muß nach diesen verschiedenen Bestandtheilen der Welt, so ferne er in ihnen in verschiedener Weise thätig ist, auch verschiedene Benennungen erhalten. — Aus diesem Principe suchen denn die Stoiker die ganze Mythologie zu erklären [3]). — Das endliche Schicksal der Welt nach ihrer materiellen Seite besteht endlich den Stoikern darin, daß die Welt wieder im göttlichen Urfeuer zur Ununterschiedenheit sich auflöst (Weltverbrennung) [4]), worauf wieder eine neue Welt entsteht und sofort in's Unendliche [5]), so jedoch, daß diese sich gegenseitig folgenden Welten sowohl im Allgemeinen, als auch im Besondern einander ganz gleich sind [6]).

So ist Gott in dieser Lehre der Welt zugleich transcendent und immanent; aber ungeachtet dieser zwei verschiedenen Seiten seines Daseins, ist seine Substanz doch überall nur eine materielle, und unterscheidet sich Gott in seinem Ansichsein von der Welt, die seine Leiblichkeit ausmacht, nur durch eine höhere Daseinsform, während er im Wesen selbst mit der letzteren zusammenfällt. Der empiristische Realismus sucht somit hier sich zwar noch irgendwelchen Anklang an die dualistische Anschauung zu wahren; aber im tiefsten Grunde hat er doch schon das Princip des realistischen Monismus in sich aufgenommen, und so befindet sich der Stoicismus auch in der theologischen Lehre auf der Linie des Ueberganges vom empiristischen Dualismus zum empiristischen Monismus; oder zum Materialismus. —

§. 236.

Hiemit haben wir uns denn den Weg gebahnt zur Darstellung der stoischen Lehre vom Menschen. Es kann nach Allem, was bisher gesagt worden ist, schon zum Voraus klar sein, daß die Stoiker auch die menschliche Seele für eine feurige, ätherische Natur erklären mußten. In der That ist sie ihnen auch nur ein Theil dieser feurigen Natur, welche die ganze Welt durchdringt und belebt; in der menschlichen Seele hat sich ein Theil des Weltfeuers von seiner Gebundenheit in den materiellen Dingen, in denen es nur als Lebensprincip thätig ist, gewissermassen los gemacht, und zum Bewußtsein

---

[1]) Diog. Laert. l. 7, 142—143. Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 8. De legg. l. 2, c. 7. — [2]) Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 15. — [3]) Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 24 seqq. Vgl. Diog. Laert. l. 7, 147. — [4]) Diog. Laert. l. 7, 141. Cic. Quaest. acad. l. 2, c. 38. — [5]) Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 46. — [6]) August. De civ. Dei l. 12, c. 13. — Orig. contr. Cels. l. 4, 68, l. 5, 20.

sich erhoben [1]). Die Seele ist daher ein feuriger Geist [2]), und hat als solcher ihren Centralsitz im Herzen [3]). — Man sieht leicht, daß hier dasjenige, was Aristoteles als das unmittelbare Medium bezeichnet hatte, durch welches die Seele das Leben des Leibes wirkt, für die Seele selbst gesetzt, und so diese mit jenem identifizirt ist. —

Hieraus folgt von selbst, daß die Seele eben so wie Gott, eine materielle, körperliche Natur ist, die sich von dem Leibe, der sie umhüllt, nur durch eine höhere, sublimirtere Daseinsform unterscheidet. Die Stoiker stellen dieß auch nicht in Abrede, vielmehr behaupten sie ausdrücklich, daß die Seele ein Körper sei, der mit allen übrigen Körpern die Eigenschaft der Vergänglichkeit theilt [4]). — Eben so ist aus der erwähnten Auffassung der Natur der Seele ersichtlich, daß kein wesentlicher Unterschied zwischen Leib und Seele im Menschen mehr obwaltet, vielmehr beide Bestandtheile der menschlichen Natur im tiefsten Grunde Eins sind. Denn findet kein wesentlicher, substantieller Unterschied statt zwischen der göttlichen Feuernatur und der Weltmaterie, die durch jene belebt und

---

[1]) Diog. Laert. l. 7, 143. *Εμψυχον δε (εἶναι τον κοσμον), ὡς δηλον ἐκ της ἡμετερας ψυχης, ἐκειθεν οὔσης ἀποσπασματος.* 156. *Την δε των ὅλων (ψυχην) ἀφθαρτον, ἧς μερη εἶναι τας ἐν τοις ζωοις.* — Cic. Quaest. Tusc. l. 5, c. 13. Humanus animus, decerptus ex mente divina. Vgl. De legg. l. 1, c. 6. — [2]) Diog. Laert. l. 7, 157. *Πνευμα ἐνθερμον εἶναι την ψυχην.* — Plut. De pl. ph. l. 4, c. 3. *Πνευμα θερμον.* — Cic. Quaest. Tusc. l. 1, c. 9. Zenoni Stoico animus ignis videtur. — [3]) Diog. Laert. l. 7, 159. — [4]) Diog. Laert. l. 7, 156. *Διο και σωμα εἶναι (την ψυχην), και μετα θανατον ἐπιμενειν, φθαρτην δε εἶναι.* — Cic. De fin. l. 4, c. 14. — Orig. Phil. c. 21. — Die einzelnen Beweise der Stoiker für diese ihre Behauptung finden sich zusammengestellt bei Tertullian: De anim. c. 5. Wir glauben, sie hier beisetzen zu müssen: Zeno consitum spiritum definiens animam hoc modo instruit: Quo, inquit, digresso, animal emoritur, corpus est: consito autem spiritu digresso animal emoritur: ergo consitus spiritus corpus est; consitus autem spiritus anima est, ergo corpus est anima. — Vult et Cleanthes non solum corporis lineamentis, sed et animae notis similitudinem parentibus in filios respondere, de speculo scilicet morum et ingeniorum et affectuum; corporis autem similitudinem et dissimilitudinem capere et animam. Itaque corpus similitudini vel dissimilitudini obnoxium. Item corporalium et incorporalium passiones inter se non communicare. Porro et animam compati corpori, cui laeso ictibus, vulneribus, ulceribus condolescit: et corpus animae, cui afflictae cura, angore, amore cohaerescit per detrimentum socii vigoris, cujus pudorem et pavorem rubore atque pallore testetur. Igitur anima corpus ex corporalium passionum communione. — Sed et Chrysippus manum ei porrigit, constituens corporalia ab incorporalibus derelinqui omnino non posse, quia nec contingantur ab eis; derelicto autem corpore ab anima affici morte. Igitur corpus anima, quae nisi corporalis, corpus non derelinqueret.

gestaltet wird, so muß in Folge dessen offenbar auch im Menschen der wesentliche Unterschied zwischen Leib und Seele wegfallen, weil ja in ihm der Leib nur ein Theil der Weltmaterie, und die Seele nur ein Theil der göttlichen Feuernatur ist. — So ist der Mensch in seiner vollen Totalität das Produkt der Natur, und wie in dieser das göttliche, seelische Princip von dem materiellen, leiblichen Princip nur durch eine höhere Daseinsform sich unterscheidet, so findet das gleiche Verhältniß auch im Menschen zwischen den beiden Bestandtheilen seines Wesens statt. — Der Mensch ist aber das höchste Produkt der Natur; er steht an der Spitze aller übrigen Naturdinge, und nur die Götter sind über ihn erhaben. Darum lehren auch die Stoiker, daß die Natur alle übrigen Dinge der Götter und der Menschen wegen hervorgebracht habe [1]), und daß der Mensch, welchem unter den übrigen Naturdingen allein die Vernunft eigen ist, dazu da sei, um das Universum zu betrachten und zu bewundern [2]). — Der Mensch ist somit gewissermassen ein Gott im Kleinen; was in dem großen Ganzen der Welt wirklich ist, das wiederholt sich in ihm in einem engern Kreise, und weil er nach Seele und Leib im eigentlichsten Sinne ein Bestandtheil der göttlichen Natur ist, so bildet das Menschengeschlecht zugleich mit den Göttern eine Art von Gottesstaat, dessen Grundgesetz das Gesetz der Natur ist, welches allenthalben in der Welt sich offenbart [3]).

Wenden wir uns wieder zur Seele des Menschen im Besondern, so unterscheiden die Stoiker in derselben zwei Theile, denjenigen, in welchem die Vernunft ihren Sitz hat, und den unvernünftigen. Indem nämlich die Seele als feurige Natur vom Herzen aus durch den ganzen Körper sich ausspannt und ergießt, ist jener Theil, welcher das Centrum ihrer ganzen Peripherie bildet, und welcher demnach als der Haupttheil der Seele (*ἡγεμονικον μερος*) zu bezeichnen ist, derjenige, in welchem die Vernunft ihren Sitz hat. Er ist gleichsam der Mittelpunkt der Seele, und fällt daher auch in den Mittelpunkt des Lebens, in das Herz [4]). — Von ihm fließt dann wie aus seiner Quelle der unvernünftige Theil der Seele aus, und zertheilt sich polypenartig in die fünf Sinne, in die Sprachorgane, und in die vegetativen und Zeugungsorgane, so daß die in diesen Organen waltenden Lebenskräfte als ebenso viele untergeordnete Theile der Seele betrachtet, und somit im Ganzen acht Theile der Seele unterschieden werden müssen [5]). — Kann man in dieser

---

[1]) Cic. De fin. l. 3. c. 19. — De nat. Deor. l. 2, c. 53. — De offic. l. 1, c. 7. — [2]) Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 14. 22. — [3]) Vgl. Cic. De legg. l. 1, c. 5. — [4]) Plut. De pl. ph. l. 4, c. 5. — [5]) Diog. Laert. l. 7, 110. *Φασι δε, την ψυχην εἶναι ὀκταμερη· μερη γαρ αὐτης τα τε πεντε αἰσθητηρια, και το φωνητικον ὀργανον, και το διανοητικον, ὅπερ ἐστιν αὐτη ἡ διανοια, και το γεννητικον.* 157. — Sext. Emp. adv. Math. 9, 102. *Πασης γαρ φυσεως και ψυχης ἡ καταρχη της κινησεως γινεσθαι δοκει ἀπο ἡγεμονικου, και πασαι αἱ ἐπι τα μερη του ὁλου ἐξαποστελλομεναι δυναμεις ὡς ἀπο*

Gliederung der Seele nur eine natürliche Folge der materiellen Auffassung ihres Wesens erkennen, so gilt das Gleiche auch davon, daß die Entstehung der einzelnen Seelen ebenso wie die Entstehung des Leibes von den Stoikern der Generation zugeschrieben wird, und zwar ohne jene Beschränkung, wie wir sie bei Aristoteles gefunden haben [1]). Ist die Seele in ihrem ganzen Umfange, und nach allen ihren Beziehungen körperlicher Natur, so kann ihre Entstehung selbstverständlich nur traducianistisch erklärt werden. — Fassen wir nun diese allgemeinen psychologischen Lehrsätze näher ins Auge, so ist es klar, daß wir auch über sie das gleiche Urtheil fällen müssen, wie über die stoische Erkenntnißlehre und Theologie. Wir treffen auch diese psychologische Lehre auf dem Uebergange zum Aeußersten in der empiristisch-realistischen Richtung. — Seele und Leib werden zwar noch real unterschieden, aber dieser reale Unterschied gründet doch zuletzt nur in der Verschiedenheit der Daseinsform ein und desselben Princips, indem beide, Seele und Leib, doch der Substanz nach identisch sind. Die dichotomische Auffassung der menschlichen Natur ist somit hier der Form nach zwar noch beibehalten, aber da hiemit bereits auch das monistische Princip sich verbindet, so bedarf es auch hier nur mehr eines Schrittes, um das letztere vollkommen und ausschließlich zur Herrschaft zu bringen, und so die Bahn des Aeußersten in dieser Richtung zu betreten. —

§. 237.

Bei einer solchen rein materialistischen Anlage des stoischen Systems kann es uns nicht wundern, wenn wir in der Psychologie der Stoiker die Idee der Freiheit vermissen müssen. Kommt schon der Seele keine eigentliche Individualität mehr zu, weil sie nur eine Efflorescenz der allgemeinen göttlichen Substanz ist, und entfaltet sich noch dazu auch die göttliche Substanz, mit innerer Nothwendigkeit, so daß weder in ihr, noch in der Welt eine Freiheit sich findet, sondern Alles unter dem Gesetze fatalistischer Nothwendigkeit steht: so kann auch im Menschen von einer wahrhaft freien Selbstbestimmung nicht mehr die Rede sein [2]). Das stellen denn auch die Stoiker

---

τινος πηγης του ἡγεμονικου ἐξαποστελλονται, ὡστε πασαν δυναμιν την περι το μερος οὐσαν και περι το ὁλον εἰναι δια το ἀπο του ἐν αὐτῳ ἡγεμονικου διαδιδοσθαι. — Plut. De pl. ph. l. 4, c. 4. 8. 21. — Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 11.

[1]) Diog. Laert. l. 7, 158. — Plut. De pl. ph. l. 5, c. 4. 11. — [2]) Orig. Phil. 21. *Και αὐτοι δε το καθ' εἱμαρμενην εἰναι παντη διεβεβαιωσαντο, παραδειγματι χρησαμενοι τοιουτῳ. ὁτι ὡσπερ ὀχηματος, ἐαν ᾐ ἐξηρτημενος κυων, ἐαν μεν βουληται ἑπεσθαι, και ἑλκεται, και ἑπεται ποιων και το αὐτεξουσιον μετα της ἀναγκης οἱον της εἱμαρμενης· ἐαν δε μη βουληται*

nicht in Abrede, und so kam es, daß in ihrer Lehre vom menschlichen Willen der physische Determinismus ungeschminkt hervortrat. Höchstens vermochten sie auf der Grundlage ihrer höhern metaphysisch-psychologischen Voraussetzungen noch eine Freiheit vom Zwange zu Stande zu bringen, zur Idee einer Freiheit von innerer Nothwendigkeit aber konnten sie sich nicht erheben, vielmehr suchten sie diese Idee in jeder Weise zu bekämpfen und zu beseitigen. So behauptete Chrysippus, der menschliche Wille werde zwar zu seinen einzelnen Handlungen nicht durch eine äußere fatalistische Nothwendigkeit necessitirt, sondern er bestimme sich selbst zu denselben; allein diese Selbstbestimmung sei doch wiederum in jedem einzelnen Falle a priori determinirt, und zwar zunächst durch den innern Charakter des einzelnen Menschen, der ihm durch das Fatum zugefallen sei. Durch dieses seien nämlich die Charaktere aller menschlichen Individuen zum Voraus bestimmt, und dieser Bestimmtheit gemäß müßten diese dann auch handeln, so zwar, daß sie dieser innern Nothwendigkeit ihrer eigenen Natur sich in keinem Falle zu entziehen vermöchten. Der Mensch sei daher in Bezug auf sein Handeln zu vergleichen mit einem von einer Höhe herabrollenden Steine. Denn wie dieser, nachdem er einmal den ersten Impuls erhalten hat, vermöge des in ihm liegenden physischen Gesetzes der Schwere sich selbst mit physischer Nothwendigkeit fortbewegt, ohne dazu der continuirlichen Einwirkung der äußern bewegenden Ursache zu bedürfen, so verhalte es sich in analoger Weise auch mit dem Menschen in Bezug auf sein Handeln. Nachdem einmal der menschliche Wille durch das Fatum determinirt sei, handle er im Verlaufe des menschlichen Lebens immer nothwendig dieser einmal geschehenen Determination gemäß, ohne in jedem einzelnen Falle eines eigenen Impulses von Seite der äußern fatalistischen Nothwendigkeit zu bedürfen [1]). So steht der Wille zwar nicht unter einer äußern, aber doch unter einer innern physischen Nothwendigkeit, und wenn wir daher in einzelnen Fällen ganz frei und ohne alle Determination zu handeln glauben, so rührt dieses Bewußtsein nur davon her, daß uns die Motive unbekannt sind, die im gegebenen Falle unsern Willen bestimmen [2]). — Man sieht leicht, daß dieser

---

ἑπεσϑαι, παντως ἀναγκασϑησεται. το αὐτο δηπου και ἐπι των ἀνϑρωπων. και μη βουλομενοι γαρ ἀκολουϑειν, ἀναγκασϑησονται παντως εἰς το πεπρωμενον εἰσελϑειν. Cic. De fat. c. 12 seqq.

[1]) Aull. Gell. 6, 2. Sicut, inquit (Chrysippus), lapidem cylindrum si per spatia terrae prona atque diruta jacias, causam quidem ei et initium praecipitantiae feceris, mox tamen ille praeceps volvitur, non quia tu id jam facis, sed quoniam ita sese modus ejus et formae volubilitas habet: sic ordo, et ratio, et necessitas fati genera ipsa et principia causarum movet; impetus vero consiliorum mentiumque nostrarum actiones ipsas voluntas cujusque propria et animorum ingenia moderantur. — Cic. De fat. c. 18. — Vgl. Plut. De plac. ph. l. 1, c. 27. — [2]) Vgl. Plut. De pl. ph. l. 1, c. 29. — De Stoic. rep. 23. Cic. De fat. c. 10.

innere Determinismus die wahre Freiheit ebenso entschieden negirt wie der äußere Determinismus des Fatums. Und darum können wir in demselben durchaus keine wesentliche Aenderung des ursprünglichen deterministischen Princips der ältern Stoiker erkennen. Wo die obersten Grundsätze einer Lehre die Freiheit unmöglich machen, da liegt wenig daran, in welcher Form die Negation der letztern auftreten möge, dem Wesen nach bleibt die erwähnte Folge doch immer die gleiche.

§. 238.

Gehen wir nach diesen Bestimmungen auf die psychologisch=ethische Lehre der Stoiker über, worauf sie bekanntlich das meiste Gewicht legten, und die uns daher auch in der Darstellung der stoischen Anthropologie zumeist beschäftigen muß, so steht an der Spitze derselben der Satz, daß nur das sittlich Gute (*το καλον*) das wahre Gute sei [1]). Wir sehen daher hier die Stoiker in Widerspruch treten mit der aristotelischen Lehre, welche auch die Güter des Leibes und die äußern Glücksgüter als wahre Güter hatte gelten lassen. Unter diesem *καλον* verstehen aber die Stoiker dasjenige, was an und für sich lobenswerth ist, abgesehen von allem Nutzen, den es etwa bringen könnte [2]). Was auch dann noch, wenn alle äußern Beziehungen und Interessen entfernt sind, als wünschenswerth und verehrungswürdig erscheint, das allein ist dasjenige, was die Bezeichnung *καλον* verdient, und das allein ist denn auch wahrhaft gut. —

Suchen wir nun aber unter der Masse desjenigen, was gewöhnlich als gut bezeichnet wird, dasjenige auf, welchem das erwähnte Kriterium eigen ist, so können wir es nur in jenen Handlungen finden, welche der Natur gemäß sind, und sofern sie ihr gemäß sind. Diese Handlungen allein zwingen uns, auch abgesehen von den Folgen, die daraus hervorgehen, unsere Achtung ab, und erscheinen uns so als durch sich selbst lobens= und verehrungswerth. Wer der Natur gemäß handelt, und zwar deshalb, weil es der Natur gemäß ist, nicht etwa deshalb, weil er aus seiner Handlung äußern Gewinn und Vortheil zu erlangen hofft, dessen Handlung werden wir wahrhaft gut (*πραξιν καλην*) nennen. Und so liegt das wahre Gute ausschließlich in der also bestimmten Naturgemäßheit des Handelns. —

Aus diesen Prämissen ergibt sich denn nun von selbst die Bestimmung des höchsten Gutes des Menschen. Wenn das höchste Gut nur da sein kann, wo das wahre Gut ist: so ist es klar, daß dasselbe nur darin bestehen könne,

---

[1]) Diog. Laert. l. 7, 100. 101. *Λεγουσι δε, μονον το καλον ἀγαθον εἰναι.* — Cic. Quaest. Tusc. l. 5. c. 14. 15. 30. — [2]) Cic. De fin. l. 2, c. 14. Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusve, per se ipsum possit jure laudari.

daß der Mensch allseitig seiner Natur gemäß lebe. Gerade diese Naturgemäßheit des menschlichen Lebens also, insofern sie auf keinen äußern Nutzen oder Vortheil bezogen wird, muß als das höchste Gut des Menschen und somit auch als seine ethische Bestimmung bezeichnet werden [1]). Die Wahrheit dieses Satzes ergibt sich schon aus der einfachen Betrachtung unserer eigenen Natur selbst. Dasjenige, worauf die Grundtriebe unserer Natur ursprünglich hingerichtet sind, ist nicht das Vergnügen; dieses verhält sich nur begleitend zur Befriedigung des Naturtriebes [2]); das Ziel dieses letztern ist vielmehr die Selbsterhaltung, die Integrität und Brauchbarkeit des Leibes, wahre Erkenntniß und Wissenschaft, überhaupt also alles, was unserer Natur gemäß ist, und sofern es ihr gemäß ist. [3]). Aber freilich darf hier der Begriff der Natur nicht ausschließlich auf die individuelle Natur des Menschen beschränkt werden; der Mensch steht auch in natürlichem Zusammenhange nicht bloß mit andern seines Gleichen, sofern er wesentlich Glied der Gesellschaft ist, sondern auch mit der ganzen Welt, deren Theil er ist. Der Natur gemäß leben heißt also nicht bloß nach der eigenen individuellen, sondern auch nach der allgemeinen Natur leben [4]), und gerade in dieser weitern Bestimmung muß der Begriff des höchsten Gutes gefaßt werden, wenn er erschöpfend sein soll. — Man sieht leicht, daß diese Lehre vom höchsten Gute mit dem ganzen System der Stoiker im Einklang steht. Der Begriff der Natur fällt ihnen mit dem Begriffe Gottes zusammen, und daher ist die Natur nicht bloß das wirkende Princip in der Welt, sondern auch jene allgemeine Vernunft, die sich in der Welt darlebt, und als unwandelbares Gesetz sowohl in den einzelnen Weltdingen, als auch in der Verkettung derselben mit einander zum Ganzen des Universums sich kund gibt. Der Mensch muß der Natur gemäß leben heißt somit Nichts anderes, als er muß nach jenem Gesetze leben, das sich in seinem eigenen Wesen sowohl als auch in der allgemeinen Natur offenbart, und das sich als göttliches Gesetz charakterisirt [5]).

---

[1]) Diog. Laert. l. 7, 87. — Cic. Quaest. Tusc. l. 5, c. 28. De fin. l. 4, c. 10. De legg. l. 1, c. 18. Clem. Alex. Strom. l. 5, c. 14, p. 122. — l. 2, c. 19, p. 330. — [2]) Diog. Laert. l. 7, c. 85. 86. Ὁ δε λεγουσι τινες, προς ἡδονην γιγνεσθαι την πρωτην ὁρμην τοις ζωοις, ψευδος ἀποφαινουσιν. Ἐπιγεννημα γαρ φασιν, εἰ ἀρα ἐστιν, ἡδονην εἶναι, ὁταν αὐτην καθ᾽ αὑτην ἡ φυσις ἐπιζητησασα, τα ἐναρμοζοντα τῃ συστασει ἀπολαβῃ. — Sext. Emp. adv. math. 11, 73. — [3]) Cic. De fin. l. 3, c. 5. l. 4, c. 10. l. 5, c. 9. Vgl. Diog. Laert. l. 7, 85. — [4]) Diog. Laert. l. 7, 87. 88. Μερη γαρ εἰσιν αἱ ἡμετεραι φυσεις της του ὁλου· διοπερ τελος γινεται το ἀκολουθως τῃ φυσει ζῃν, ὁπερ ἐστι κατ᾽ ἀρετην αὑτου, και κατα την των ὁλων. 89. Φυσιν δε Χρυσιππος μεν ἐξακουει, ᾗ ἀκολουθως δει ζῃν, την τε κοινην, και ἰδιως την ἀνθρωπινην. — [5]) Diog. Laert. l. 7, 88. Ἀκολουθως τῃ φυσει ζῃν (δει ἡμας), οὐδεν ἐνεργουντας, ὠν ἀπαγορευειν εἰωθεν ὁ νομος ὁ κοινος, ὁςπερ ἐστιν ὁ ὀρθος λογος δια παντων ἐρχομενος, ὁ αὐτος ἐν

Indem aber der Mensch also sein Leben gestaltet, erlangt er dasjenige, wozu ihn seine Natur selbst hintreibt; diese wird dadurch befriedigt, und so ist in diesem „der Natur gemäß leben" auch die Glückseligkeit des Menschen gegeben. —

§. 239.

Wenn nun aber dem Obengesagten zufolge der Natur gemäß handeln nichts anderes ist, als sittlich gut handeln, beide Begriffe also identisch sind, so ist es klar, daß auch der Natur gemäß leben nichts anderes bedeuten könne, als tugendhaft sein. Liegt daher das höchste Gut und mit ihm die ethische Endbestimmung des Menschen darin, daß er der Natur gemäß lebe: so kann hiefür offenbar auch der Begriff der Tugend substituirt werden [1]). Und darum setzten denn auch die Stoiker das höchste Gut und die Endbestimmung des Menschen nicht bloß in die Naturgemäßheit des menschlichen Lebens, sondern auch in die Tugend [2]), sofern ihnen diese als eine unveränderliche Gemüthsrichtung erschien, durch welche die Seele ihr ganzes Leben hindurch mit sich und ihrer Natur übereinstimmt [3]).

Diese Tugend also, welche ihnen als rein beziehungslos dastand, weil sie nach ihrer Auffassung nur unter dieser Bedingung als wahre Tugend sich bewährt, war ihnen das höchste Ziel des menschlichen Strebens, sie war ihnen die Summe alles sittlich Guten, und deshalb auch die Summe alles wahren Guten. Das wahre Gute kann nur dasjenige sein, was auf keine Weise zu einem schlimmen Gebrauche verwendet werden kann, und das gilt nur von der Tugend; sie allein kann nicht mißbraucht werden, während dagegen alles andere, was man gewöhnlich ein Gut nennt, auch den Mißbrauch zuläßt. Sie allein vervollkommnet den Menschen und macht ihn glücklich, und darum muß dieser auch in ihr den Zweck seines Daseins suchen; das tugendhafte Handeln darf ihm nicht als bloßes Mittel gelten für andere Zwecke; er muß tugendhaft handeln, bloß weil es tugendhaft ist, — so allein erfüllt er die Bestimmung seines Lebens. Tugendhaft aber handelt er, wenn und insofern

---

τῳ Διι καθηγεμονι τουτῳ της των ὀντων διοικησεως ὀντι. — Vgl. Cic. De legg. l. 1, c. 4. 5. 8. 10.

[1]) Diog. Laert. l. 7, 87. *Διοπερ ὁ Ζενων τελος εἰπε το ὁμολογουμενως τῃ φυσει ζῃν, ὁπερ ἐστι κατ᾽ ἀρετην ζῃν. ἀγει γαρ προς ταυτην ἡμας ἡ φυσις.* — Cic. De fin. l. 2. c. 11. Stoicis (finis bonorum est), consentire naturae, quod esse volunt e virtute, i. e. honeste vivere. — [2]) Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 21, p. 358 seqq. — [3]) Diog. Laert. l. 7, 89. *Ἐν αὐτῃ (τῃ ἀρετῃ) τε εἶναι την εὐδαιμονιαν, ἁτε οὐσῃ ψυχῃ πεποιημενῃ προς την ὁμολογιαν παντος του βιου.* — Stob. ecl. 2, p. 104. *Την ἀρετην διαθεσιν εἶναι φασι ψυχης συμφωνον αὐτῃ περι ὁλον τον βιον.* — Plut. De Stoic. rep. 7.

er der Vernunft gemäß handelt, denn eben in seiner Vernunft spricht sich jenes Gesetz der Natur aus, durch welches seiner sittlichen Endbestimmung gemäß sein Leben geregelt werden soll. Und darum muß der Mensch, um tugendhaft zu sein, überall nur der rechten Vernunft, der wahren Einsicht folgen, ohne durch irgend welche andere Einflüsse, durch Gemüthsbewegungen oder Leidenschaften sich im Handeln bestimmen zu lassen [1]).

So ist also die Tugend um ihrer selbst willen liebenswürdig, nicht blos äußerer Vortheile wegen, die sie etwa bringen möchte, und muß daher auch um ihrer selbst willen angestrebt werden [2]). Und ist sie erreicht, so ist sie sich auch selbst genug; der Tugendhafte ist in der Tugend mit sich selbst zufrieden; er hat das Höchste erreicht, und bedarf weiterer Güter nicht mehr [3]). Alles andere außer der Tugend und außer dem sittlich Guten, das in ihr sich verwirklicht, ist in Bezug auf die Glückseligkeit des Menschen ganz und gar gleichgiltig; denn wie es ihn nicht besser und nicht schlechter macht, so macht es ihn auch nicht glücklicher und nicht unglücklicher. Und das gilt von den äußern Gütern ebenso wie von den ihnen entgegengesetzten Uebeln. Es gibt ja außer der Tugend kein anderes wahres Gut, und deshalb muß Alles übrige folgerichtig als Etwas rein Gleichgiltiges sich darstellen [4]). — Allein so sehr auch die Stoiker darauf drangen, Alles übrige außer der Tugend für Etwas Gleichgiltiges zu halten, so sahen sie sich doch wiederum genöthigt, einen Unterschied zwischen diesen gleichgiltigen Dingen anzunehmen. Sie unterschieden demnach zwischen dem Vorgezogenen (*προηγμενον*) und dem Zurückgewiesenen (*αποπροηγμενον*), so wie endlich zwischen demjenigen, was zwischen beiden in der Mitte steht, und weder *προηγμενον* noch *αποπροηγμενον* ist. Das erstere bezeichneten sie auch als das schätzenswerthe, weil ihm die Natur des Menschen selbst zugeneigt ist, und es daher von dem Tugendhaften hingenommen werden kann; das *αποπροηγμενον* dagegen galt ihnen auch als das hassenswerthe, sofern es der Natur entgegengesetzt ist, und diese daher dasselbe von sich fern zu halten strebt; das letztere endlich faßten sie als weder schätzenswerth noch als nicht schätzenswerth, somit als neutrum auf [5]). — Man sieht leicht, daß diese Unterscheidung mit der gewöhnlichen Distinktion zwischen empirischen Gütern, sinnlichen Uebeln und beiderseits gleichgiltigen

---

[1]) Diog. Laert. l. 7, 88. — [2]) Diog. Laert. l. 7, 89. *Αὐτην (την ἀρετην) δι' αὐτην εἰναι αἱρετην, οὐ δια τινα φοβον ἠ ἐλπιδα, ἠ τι των ἐξωθεν.* — Cic. De off. l. 1, c. 2. — [3]) Diog. Laert. l. 7, 127. 128. — Cic. Quaest. Tusc. l. 5, c. 1. — Stob. ecl. 2, p. 90. — Clem. Alex. Strom. l. 5, c. 14, p. 124. — [4]) Diog. Laert. l. 7, 101—104. *Μη γαρ εἰναι ταυτα (ζωην, ὑγιειαν, ἡδονην, καλλος, κ. τ. λ.) ἀγαθα, ἀλλα ἀδιαφορα.* — [5]) Diog. Laert. l. 7, 104—106. — Cic. De fin. l. 3, c. 15. 16. 17. l. 4, c. 25. — Quaest. acad. l. 1, c. 10. — Stob. ecl. 2, p. 144 sepq. — Plut. De Stoic. rep. 23.

Dingen zusammenfällt, wie denn die Stoiker dieses auch ausdrücklich behaupteten [1]). Aber ebenso sieht man hieraus auch, daß sie ihr oberstes ethisches Princip mit der Natur des Menschen und ihren Bedürfnissen nicht in Einklang zu bringen vermochten, und es daher durch mancherlei Ausnahmen und Zugeständnisse abzuschwächen sich genöthigt sahen. In der That, wenn es einmal feststeht, daß nichts außer der Tugend ein wahres Gut sei, weil Alles außer dieser auch zum Bösen mißbraucht werden kann [2]), daß also Alles außer der Tugend gleichgiltig sei, so sieht man schlechterdings nicht mehr ein, warum denn doch noch ein Unterschied zwischen diesen gleichgiltigen Dingen festgehalten, warum die Einen den andern vorgezogen werden sollen, da sie doch sämmtlich zum Glücke des Menschen Nichts beizutragen vermögen. Schon Cicero konnte diesen Widerspruch sich nicht zurecht legen [3]); und in der That kann man in der erwähnten Lehre der Stoiker nur einen Abfall von der Strenge und Ausschließlichkeit ihres ethischen Princips erkennen. —

§. 240.

Die Tugend ist in sich Eine [4]), und weil sie ganz in der vernünftigen Einsicht begründet ist, so ist sie auch lehrbar [5]). Desungeachtet muß sie aber nach ihren verschiedenen Beziehungen in eine Mehrheit von einzelnen Tugenden auseinander gehen [6]), unter welchen wieder zwischen primären und secundären Tugenden zu unterscheiden ist. Zu den erstern gehören die Klugheit, der Starkmut, die Mäßigkeit und die Gerechtigkeit, zu den letztern dagegen die Großmut, die Enthaltsamkeit, die Geduld, der Fleiß und die Ueberlegsamkeit [7]). In analoger Weise muß auch in Bezug auf das der Tugend entgegengesetzte Laster unterschieden werden [8]). — Es ist klar, daß diese Eintheilung der Tugenden und Laster der platonischen Philosophie entnommen ist, obgleich selbstverständlich die Begriffe der einzelnen Tugenden, insbesonders der primären, sich bei den Stoikern anders gestalten mußten, als bei Plato selbst, weil bei ihnen nicht die trichotomistische Auffassung des menschlichen Wesens die Voraussetzung dieser Tugenden bildet, wie solches bei Plato der Fall ist. In der That schloßen sich auch die Stoiker in der Bestimmung des Begriffes der einzelnen Tugenden mehr an Aristoteles an, was besonders von der Tugend der Gerechtigkeit gilt, die sie ebenso wie dieser auf das Verhalten des Menschen

---

[1]) Diog. Laert. l. 7, 106. — [2]) D. L. l. 7, 103. — [3]) Cic. De fin. l. 4, c. 25. — [4]) Vergl. Cic. Quaest. acad. l. 1, c. 10. — [5]) Diog. Laert. l. 7, 91. — [6]) Diog. Laert. l. 7, 126. — [7]) Diog. Laert. l. 7, 92. *Των δε ἀρετων τας μεν πρωτας, τας δε ταυταις ὑποτεταγμενας. πρωτας μεν τασδε· φρονησιν, ἀνδρειαν, δικαιοσυνην, σωφροσυνην· ἐν εἰδει δε τουτων, μεγαλοψυχιαν, ἐγκρατειαν, καρτεριαν, ἀγχινοιαν, ἐυβουλιαν.* — [8]) Ibid. l. 7, 93.

gegen andere, gegen die Götter und gegen die Menschen bezogen [1]), indem der Mensch gegen sich selbst nicht ungerecht sein könne [2]). Aber eben weil die Tugend in sich selbst nur Eine ist, und die erwähnten Unterscheidungen nur auf die verschiedenen Beziehungen der Einen Tugend sich stützen, so ist die eine Tugend wesentlich von der andern eingeschlossen, und wer daher Eine Tugend besitzt, der besitzt sie alle, so wie umgekehrt derjenige, welcher der Einen Tugend entbehrt, auch keiner andern sich rühmen kann [3]). — Ebenso und aus dem gleichen Grunde gibt es auch zwischen Tugend und Laster kein Mittleres. Der Mensch besitzt entweder die Tugend, oder er besitzt sie nicht. Im ersten Falle ist er tugendhaft, im zweiten lasterhaft; ein mittlerer ethischer Zustand ist unmöglich [4]), weil die Eine Tugend nicht ohne alle übrigen, das Eine Laster nicht ohne alle übrigen sein kann. Und hieraus folgt wiederum, daß in der Tugend und im Laster selbst auch keine Gradunterschiede denkbar sind. Man kann weder die Tugend noch das Laster in einem höhern oder minder hohen Grade besitzen. Alle Tugendhaften sind gleich tugendhaft, alle Lasterhaften gleich lasterhaft. Die Einen leben der Natur gemäß, die Andern nicht; von einem Mehr oder Minder kann hier nicht die Rede sein [5]). Hienach sind denn auch alle guten Handlungen, in denen die Tugend sich äußert, gleich gut, und alle bösen Handlungen des Lasterhaften gleich bös. Auch hier ist jeder Gradunterschied in sittlicher Beziehung ausgeschlossen; denn was von der Wurzel gilt, das muß auch von der Frucht gelten, die aus dieser entsprießt [6]). —

Wenn nun aber die Lebensaufgabe des Menschen darin besteht, daß er tugendhaft sei, d. i. der Natur gemäß handle und lebe, so ist es klar, daß ihm vermöge dieser ethischen Lebensaufgabe gewisse Pflichten obliegen, die er erfüllen muß, wenn er jener Aufgabe genügen will. Und da unter der Natur, welcher gemäß er zu handeln verpflichtet ist, die besondere und die allgemeine Natur zu verstehen ist, so werden sich jene Pflichten theils auf ihn selbst, theils auf andere seines Gleichen, theils auf Gott beziehen müssen. Die Pflichten gegen sich selbst und gegen andere sind bereits in den oben angeführten einzelnen Tugenden angedeutet; die Pflicht gegen Gott aber kann nur darin bestehen, daß der Mensch willenlos der göttlichen Noth=

---

[1]) Stob. ecl. 2, p. 108. 112. — [2]) Plut. De Stoic. rep. 16. — [3]) Diog. Laert. l. 7, 125. *Τας δε ἀρετας λεγουσιν ἀντακολουθειν ἀλληλαις, και τον μιαν ἐχοντα πασας ἐχειν. εἶναι γαρ αὐτων τα θεωρηματα κοινα.* 126. — [4]) Diog. Laert. l. 7, 127. *Ἀρεσκει δε αὐτοις, μηδεν μεσον εἶναι ἀρετης και κακιας.* Stob. ecl. 2, p. 198. — [5]) Diog. Laert. l. 7, 127. *Ὡς γαρ δειν φασιν ἢ ὀρθον εἶναι ξυλον, ἢ στρεβλον, οὕτως ἢ δικαιον, ἢ ἀδικον· οὔτε δε δικαιοτερον, οὔτε ἀδικωτερον, και ἐπι των ἀλλων ὁμοιως.* — [6]) Cic. De fin. l. 3, c. 14. l. 4, c. 27. Nec honesto quidquam honestius, nec turpi turpius. — Diog. Laert. l. 7, c. 120.

wendigkeit, welche in dem unabänderlichen Laufe der Dinge hervortritt, sich unterwirft, und in dem Bewußtsein, daß er selbst göttlicher Natur und göttlicher Abkunft sei, durch keine noch so widrigen Geschicke in seiner Ruhe sich stören läßt. — Was aber den Charakter der Pflicht im Allgemeinen betrifft, so unterscheiden die Stoiker in dem menschlichen Handeln das Pflichtgemäße (κατόρθωμα) von dem bloß Schicklichen (καθῆκον) [1]. Schicklich im Allgemeinen ist dasjenige im menschlichen Thun, was überhaupt der Natur gemäß ist, abgesehen von dem besondern Zwecke, der damit verbunden wird. Es kann nämlich eine an sich gute Handlung auf einen äußern Zweck bezogen werden; und ist dieses der Fall, dann hört sie deßhalb zwar nicht auf, gut zu sein; allein sie ist doch nicht mehr im eminentesten Sinne dieses Wortes gut und tugendhaft, weil der Begriff des Guten und Tugendhaften die äußere Zweckbeziehung ausschließt. Sie ist darum bloß schicklich, noch nicht pflichtgemäß [2]). Letzteres wird sie erst, wenn sie nicht mehr auf einen ihr äußerlichen Zweck bezogen, sondern rein um des Guten selbst willen vollbracht wird. Eine solche Handlung ist vollkommen gut, und kann daher mit Recht pflichtgemäß genannt werden, weil gerade solche Handlungen es sind, welche uns vermöge unserer ethischen Endbestimmung als Pflicht obliegen [3]). — Es läßt sich nicht verkennen, daß auch hier wiederum die Stoiker mit ihren eigenen Grundsätzen in Widerstreit treten. Denn während sie einerseits im Allgemeinen nicht bloß jeden Gradunterschied im sittlich Guten und Bösen, sondern auch jedes Mittelglied zwischen guten und bösen Handlungen ausschließen, nehmen sie anderseits doch wiederum einen Unterschied zwischen vollkommen Gutem und unvollkommen Gutem an, und heben so die erstere Position stillschweigend wieder auf. Eine consequente Durchführung derselben verträgt sich mit dem natürlichen Bewußtsein ein für allemal nicht, und darum waren denn auch die Stoiker genöthigt, die Ausschließlichkeit jener Position auf ein geringeres Maaß zu reduciren. —

§. 241.

Derjenige nun, welcher die Tugend besitzt, ist ein Weiser, alle Uebrigen dagegen sind Thoren. Dem Weisen sind eben darum, weil er dieses ist, alle äußern Güter gleichgiltig; denn er erkennt es, daß sie denn doch keine wahren Güter sind; und wenn er sie auch gebraucht, und den Besitz derselben dem Mangel an ihnen vorzieht, so geschieht dieses doch nur deßhalb und in so weit, weil und als dieselben zum naturgemäßen Leben behilflich sein

---

[1]) Vgl. Cic. De off. l. 1, c. 3. — [2]) Diog. Laert. l. 7, 107. 108. 110. — [3]) Cic. De fin. l. 3, c. 7. De off. l. 1, c. 3. Atque ea sic definiunt, ut, rectum quod sit, id perfectum officium (κατόρθωμα) esse definiant, medium autem officium (καθῆκον) id esse dicant, quod, cur factum sit, ratio probabilis reddi possit etc. — Stob. ecl. 2, p. 158.

können. Der Weise verachtet das Vergnügen, und hält es ferne von sich, weil er auch in ihm kein wahres Gut erkennt, vielmehr dasselbe ihn nur in der Ruhe stört, die er im Besitze der Tugend genießt. Ebenso gleichgiltig ist er auch gegen den Schmerz; er fühlt ihn zwar ebenso wie das Vergnügen, aber er läßt sich von ihm nicht beherrschen und überwältigen, so wenig als vom Vergnügen. Er bleibt daher unbeweglich und unerschüttert wie bei allem Vergnügen und Wohlergehen, so bei allen Unglücks- und Wechselfällen, die über ihn hereinbrechen; keine Krankheit kann seinen Gleichmut stören, keine Furcht ihn beunruhigen, kein noch so herbes Schicksal ihn erschüttern; allen Gemütsbewegungen und leidenden Stimmungen und Zuständen der Seele ist er unzugänglich; er ist über dieselben erhaben [1]). Denn im Grunde sind alle Leidenschaften und Affectionen der Seele doch nur falsche Urtheile, beruhen also auf unvollkommener Erkenntniß [2]): und der Weise hat als solcher in seiner Erkenntniß bereits die Vollendung erreicht, und ist daher eines falschen Urtheils nicht mehr fähig. — So ist er immer und unter allen Umständen glücklich [3]); denn er trägt sein ganzes Glück in sich selbst, — er ist sich selbst genug [4]), — und daß er dieses ist, davon liegt der Grund eben in jenem hohen Vorzuge, der ihm ausschließlich eigen ist, nemlich in der Freiheit von allen leidenden Stimmungen und Zuständen der Seele, die seine Gemütsruhe stören könnten, also in der vollständigen *ἀπαϑεια* [5]). — Und darum ist denn auch der Weise der wahrhaft Freie, der wahrhaft Reiche, der wahre König und Herrscher, der wahre Priester, Wahrsager und Dichter [6]), ja er ist wie ein Gott, und darf deßhalb stolz sein, und seines Lebens sich rühmen, wie ein Gott [7]). Und was er einmal ist, das ist und bleibt er für immer; der einmal errungenen Tugend kann er nie mehr verlustig gehen [8]), so wie auch andererseits seine Tugend durch keinen Zusatz der Zeit vergrößert werden kann [9]). — So steht das Leben des Weisen auf gleicher Linie mit dem Leben der Götter, nur mit dem einzigen Unterschiede, daß ihm die

---

[1]) Cic. Quaest. Tusc. l. 3, c. 7, seqq. l. 5, c. 16. Quaest. acad. l. 1, c. 10. — [2]) Diog. Laert. l. 7, 111. — Cic. Quaest. Tusc. l. 4, c. 7, 11. — [3]) Cic. De fin. l. 3, c. 7. Sequitur, omnes sapientes semper feliciter, absolute, fortunate vivere, nulla re impediri, nulla prohiberi, nulla egere. — [4]) Cic. Quaest. Tusc. l. 5, c. 14. Qui autem poterit esse celsus, erectns, et ea, quae homini accidere possunt, omnia parva ducens, qualem sapientem esse volumus, nisi omnia sibi in se posita censebit? — [5]) Diog. Laert. l. 7, 117. *Φασι δε και ἀπαϑη εἰναι τον σοφον, δια το ἀνεμπτωτον εἰναι.* 118. — [6]) Cic. Quaest. acad. l. 2, c. 44. De fin. l. 3, c. 22. — [7]) Stob. ecl. 2, p. 122. 172. 204. — [8]) Diog. Laert. l. 7, 127. 128. *Ἀναποβλητος γαρ ἐστιν (ἡ ἀρετη) και παντοτε τῃ ψυχῃ χρηται οὐσῃ τελειᾳ ὁ σπουδαιος.* — Stob. ecl. 2, p. 196, seqq. p. 218 seqq. — [9]) Stob. ecl. 2, p. 198. — Plut. De Stoic. rep. 26. Vgl. Orig. Contr. Cels. l. 6, 48.

Unsterblichkeit mangelt [1]). — Hienach ist es von selbst klar, daß von demjenigen, welcher der Weisheit sich nicht rühmen kann, d. i. von dem Thoren, überall das Gegentheil gilt [2]). Dem Weisen als dem wahrhaft Freien gegenüber ist er der wahre Sklave [3]), und während der erstere in der Tugend in gewissem Grade vergöttlicht ist, ist dagegen dieser im eigentlichen Sinne gottlos [4]). Zwischen dem Weisen und dem Thoren breitet sich eine so große Kluft aus, daß ein Vergleich zwischen beiden gar nicht möglich ist. —

Die Stoiker gehen aber noch weiter. Weil der Weise in der Tugend die wahre Einsicht in die Dinge besitzt, so sind auch alle seine Handlungen, eben weil sie die seinigen sind, gut; er ist des Bösen unfähig, während dagegen der Thor in allen seinen Werken sündigt. Diese Lehre schließt sich offenbar an die sokratisch-platonische Auffassung an, nach welcher derjenige, welcher das Gute erkennt, unmöglich böse handeln kann, wornach also die Tugend mit dem Wissen um das Gute zusammenfällt [5]). Aber die Stoiker sind noch weiter gegangen als Sokrates und Plato. Sie haben aus dem Keime des Antinomismus, der in dieser Lehre verborgen liegt, kein Hehl gemacht. Dem Weisen wird von ihnen Alles erlaubt, auch das Schändlichste; denn in sofern es von ihm in vernünftiger Einsicht geschieht, hört es auf, sündhaft zu sein. „Da ist die Knabenliebe [6]), die Lebensart einer Buhlerin [7]), die Verachtung des Begräbnisses [8]) u. dgl. Nichts unsittliches mehr; da ist es nicht verboten, unser eigenes und anderer Menschen Fleisch zu essen; da gehören Werke, wie sie Oedipus und Jokaste trieben, zu den gleichgiltigen Dingen [9])". Wenn der Weise sehr große Schmerzen leidet, oder an einer unheilbaren Krankheit darniederliegt, oder anderweitige Uebel über ihn hereinbrechen, so ist es ihm nicht blos erlaubt, sondern liegt ihm häufig sogar als Pflicht ob, sich selbst das Leben zu nehmen [10]). Ebenso gilt auch das Gesetz der Ehe nicht für ihn, unter den Weisen soll vielmehr vollkommene Gemeinschaft der Weiber herrschen [11]). — So geht die widernatürliche Strenge der stoischen Ethik auf ihrer höchsten Spitze unmittelbar in ihren Gegensatz über, und löst sich zur Negation aller Sitte auf. —

---

1) Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 61. — 2) Stob. ecl. 2, p. 196 seqq. — 3) Diog. Laert. l. 7, 121. *Μονον τε (τον σοφον) ἐλευθερον· τους δε φαυλους, δουλους.* — 4) Diog. Laert. l. 7, 119. *Θειους δε εἶναι (τους σοφους), ἐχειν γαρ ἐν ἑαυτοις οἱονει θεον· τον δε φαυλον, ἀθεον.* — 5) Vgl. Diog. Laert. l. 7, 125. 126. — Stob. ecl. 2, p. 110 seqq. — Plut. De Stoic. rep. 27. — 6) Diog. Laert. l. 7, 129. — 7) Sext. Emp. Pyrrh. hyp. 3, 201. — 8) Sext. Emp. adv. math. 11, 194. — 9) Sext. Emp. adv. Ethic. 11, 190—194. — Diog. Laert. l. 7, 188. — Stob. ecl. 2, p. 118. 230. 238. — 10) Diog. Laert. l. 7, 130. — Cic. De fin. l. 3, c. 18. — 11) Diog. Laert. l. 7, 131.

§. 242.

Bleiben wir hier stehen, und überblicken wir noch einmal das Ganze, was bisher über die psychologisch-ethische Lehre der Stoiker gesagt worden ist, so ist es nicht zu verkennen, daß dieselbe in ihren allgemeinen Begriffen und Grundsätzen auf den ersten Anblick einen edlen, erhabenen Charakter aufweist. In all seinem Handeln hat der Weise nur das Gute im Auge, und führt es aus ohne Nebenabsichten, blos um seiner selbst willen, weil er sein Handeln nur unter dieser Bedingung als wahrhaft gut erkennt. Die Tugend wird als an sich liebenswürdig gepriesen, und in dieser ihrer Eigenschaft als das höchste Ziel des menschlichen Strebens bezeichnet. Und hat der Mensch sie errungen, so ist er in ihr erhaben über die Strömungen des Vergnügens und des Schmerzens, und läßt sich weder durch Lust, noch durch Unlust, weder durch Glück noch durch Unglück in jener hohen Ruhe erschüttern, die er in der Tugend besitzt. — Betrachtet man diese Lehrsätze für sich, und außer ihrem Zusammenhange mit dem Ganzen des stoischen Systems, so läßt es sich nicht läugnen, daß in ihnen eine tiefe Wahrheit liegt, und es darf uns darum nicht wundern, wenn noch in der spätern christlichen Zeit gewisse Lehrsätze der stoischen Ethik in den christlich philosophischen Systemen Aufnahme fanden, wo sie dann freilich nicht mehr im stoischen, sondern im christlichen Sinne gefaßt wurden. —

Dringt man aber in die psychologisch-ethische Lehre der Stoiker tiefer ein, und betrachtet man sie im Zusammenhange mit dem ganzen System, dessen Glied sie bildet, so muß sie sich in einem ganz andern Lichte darstellen. Sie ist dann der schrankenloseste Egoismus, der nur immer in einer Lehre sich gestalten kann, welcher das materialistische Princip als letzte Grundlage unterliegt. Ist die Natur selbst Gott, und ist der Mensch die höchste Blüte, zu welcher diese Natur in ihrer eigenen Selbstentwicklung sich entfaltet, wie dieses der Stoicismus lehrt: so ist der Mensch zuletzt selbst göttlicher Natur, seine Substanz ist die göttliche Substanz, und zwar auf der höchsten Stufe ihrer Selbstentfaltung. Und ist dieses der Fall, dann muß der Mensch sich auch als Gott bewähren und bethätigen; er muß daher in sich selbst das Ziel seines Daseins und seine höchste Glückseligkeit suchen; er muß das Gesetz, das in seiner eigenen und in der allgemeinen Natur waltet, als sein eigenes Gesetz erkennen, das er sich selbst gibt, und deshalb in seinem Handeln eine absolute Autonomie bewähren; er muß Alles, was unter ihm steht, im Vergleich zu sich selbst für Nichts achten, und darf daher auch keiner irgendwie erregten Gemütsbewegung Gehör schenken; er muß Alles, was er bedarf, in sich selbst tragen, er muß sich selbst sein höchster Stolz sein. So allein macht er sich wirklich als das geltend, was er ist, nämlich als Gott, und verwirklicht den Endzweck seines Daseins. So ist in der That die stoische Lehre nichts anderes als die Systematisirung des gränzenlosesten Hochmutes; und weil überall der Hochmut

vor dem Falle kommt, so darf es uns nicht wundern, wenn der stoische Weise, auf dem Gipfel seiner Herrlichkeit angelangt, unmittelbar in den gemeinsten Wüstling umschlägt. Hat er sich einmal in Bewußtsein und Leben als Gott festgestellt, so muß für ihn freilich alles dasjenige, was bei gewöhnlichen Menschen Sitte heißt, als Etwas gleichgiltiges sich darstellen. Als Gott steht er ja auch über dem Gesetze, das er selbst gibt, und darum kann dasselbe nicht mehr für ihn bindend sein; das, was uns lasterhaft dünkt, muß für ihn diesen Charakter verlieren, und hat es ihn verloren, dann hat er freie Hand, Alles zu thun, was ihm beliebt, selbst das Schändlichste. So zeigt es sich, daß weder die idealistische noch die empiristisch-realistische Theorie eine Sittenlehre zu Stande zu bringen vermögen, so sehr dieses auch beabsichtigt werden möge: beide gelangen sie zuletzt immer zu dem traurigen Resultate der Negation aller Sitte. — Wenn übrigens die stoische Ethik, wie gezeigt worden, weit entfernt ist, das Gepräge einer edlern, höhern Moral in sich zu tragen, sofern sie im Zusammenhang mit dem Ganzen des stoischen Systems betrachtet wird, so ist sie auch nicht einmal originell, ebenso wenig wie ihre Physik. Denn die Grundzüge derselben finden sich bekanntlich theilweise schon bei Heraklit, noch mehr aber bei Antisthenes und der von ihm gestifteten cynischen Schule vor [1]), obgleich freilich die Stoiker dieselben in vielfacher Beziehung modificirten und milderten. —

Sehen wir uns nun auch noch um nach der Lehre der Stoiker von der Unsterblichkeit der Seele und der sittlichen Vergeltung: so finden wir sie in dieser Beziehung, wie es auch nicht anders sein konnte, miteinander durchaus nicht übereinstimmend. Die Einen nahmen eine persönliche Fortdauer der Seele an bis zur allgemeinen Weltverbrennung, andere dagegen beschränkten diese Annahme bloß auf die Seelen der Weisen [2]). Diejenigen, welche eine Fortdauer aller Seelen bis zur Weltverbrennung lehrten, nahmen weiter an, daß nur die Seelen der Weisen als reine feurige Naturen im Jenseits fortexistirten, und sich einer höheren Erkenntniß erfreuten, die Seelen der Thoren dagegen auch nach dem Tode noch mit einer Art Körper behaftet blieben [3]). Und gerade in dieses setzten sie das Moment der sittlichen Vergeltung [4]).

---

[1]) Diog. Laert. l. 6, 10 seqq. — [2]) Diog. Laert. l. 7, 157. *Κλεανϑης μεν οὐν πασας (τας ψυχας) ἐπιδιαμενειν μεχρι της ἐκπυρωσεως. Χρυσιππος δε, τας των σοφων μονων.* — Plut. De pl. ph. l. 4, c. 7. Vgl. Cic. Quaest. Tusc. l. 1, c. 31. — Orig. Phil. c. 21. — [3]) Plut. De pl. ph. l. 4, c. 7. — [4]) Lactant. Instit. div. l. 7, c. 20. A Stoicis ita occurritur: Animas quidem hominum permanere, nec interventu mortis in nihilum resolvi: sed eorum, qui justi fuerunt, puras et impatibiles, et beatas ad sedem coelestem, unde illis origo sit, remeare; vel in campos quosdam fortunatos rapi, ubi fruantur miris voluptatibus: impiorum vero, quoniam se malis cupiditatibus inquinaverunt, mediam quandam gerere inter immortalem mortalemque naturam, et habere aliquid imbecillitatis ex contagione carnis. Cujus desideriis ac libidinibus addictae, ineluibilem

Der Einfluß der platonischen Lehre ist hier offenbar nicht zu verkennen. Aber man sieht auch, daß die Stoiker die so tief in dem Herzen des Menschen eingegrabene Wahrheit von Unsterblichkeit und sittlicher Vergeltung nicht in Abrede stellen wollten, daß sie jedoch dieselbe auf ihrem Standpunkte wissenschaftlich nicht zu begründen vermochten: — und daher die Verschiedenheit der Lehren, die sie in dieser Beziehung aufstellten.

Und so steht denn die stoische Lehre in jeder Beziehung da als Uebergang von dem aristotelischen Realismus zum vollendeten Materialismus. Ist in ihr das materialistische Princip seinem Wesen nach schon vorhanden, soferne alles Uebersinnliche und Geistige in ihr beseitigt, und Gott und die Seele in das Bereich der Materie herabgezogen sind: so braucht man nur noch einen Schritt weiter zu gehen, und die Idee einer in der Materie vernünftig wirkenden Ursache, die doch von der Materie selbst nicht real verschieden ist und verschieden sein kann, fallen zu lassen, und man wird bei dem vollendeten Materialismus angelangt sein. In der That wurde denn auch, gleichzeitig mit den Stoikern, zu diesem Aeußersten fortgegangen, und das System, in welchem uns dasselbe entgegentritt, ist der Epicuräismus. —

§. 243.

Bei den Stoikern tritt der Empirismus im Gebiete der Erkenntniß noch auf in der Form eines intellektuellen Empirismus, sofern der Verstand noch als ein Vermögen erscheint, das selbstthätig die sinnlichen Eindrücke zu Begriffen umbildet, und dieselben nach bestimmten dialektischen Gesetzen mit einander verknüpft, weßhalb sie auch, wie wir bereits gehört haben, die Ausbildung der Dialektik sich sehr angelegen sein ließen. Bei den Epicuräern dagegen fällt auch dieses mildernde Element noch hinweg, und so gestaltet sich ihre Erkenntnißlehre zum vollendeten Sensualismus. Alle Erkenntniß reducirt sich zuletzt auf die sinnliche Erfahrung; diese ist die alleinige Erkenntnißquelle, und jede Vorstellung, die durch die sinnliche Erfahrung in die Seele kommt, wird in ihr ausschließlich durch das sinnliche Object hervorgebracht, während der Seele selbst in dieser Richtung nur ein rein passives Verhalten eignet. — Noch mehr. Das Medium, wodurch die sinnliche Vorstellung in der Seele erregt wird, reducirt sich ebenfalls auf ein rein materielles Agens. Von dem Gegenstande der Erfahrung strömen sinnliche Bilder aus, in denen er selbst sich abbildet, und indem diese materiellen Bilder (εἴδωλα) in die Sinne eindringen, und von ihnen bis in die Seele sich fortpflanzen,

---

quendam fucum trahant, labemque terrenam; quae cum temporis diuturnitate penitus inhaeserit, ejus naturae reddi animas, ut si non exstinguibiles in totum, quoniam ex deo sunt, tamen cruciabiles fiant per corporis maculam, quae peccatis inusta, sensum doloris attribuit.

wird dadurch die Vorstellung des Gegenstandes in der Seele hervorgerufen [1]. Hat sich nun aber eine Masse solcher Vorstellungen in der Seele angehäuft, so vereinigen sie sich im Schooße des Gedächtnisses allmählig zu allgemeinen Vorstellungen (*προληψεις*) [2], und diese bilden dann die Grundlage für die weitere Erkenntniß [3]. In dieser letztern Beziehung stehen somit die Epicuräer in gewissem Grade paralell mit den Stoikern. Allein sie entfernen sich sogleich wieder von diesen, indem sie mit der *προληψις* den Prozeß des menschlichen Erkennens abgeschlossen sein lassen. Epicur kennt keine selbstthätige Wirksamkeit des Verstandes, keine *καταληψις* im Sinne der Stoiker; die *προληψις* und die *αἰσθησις* bilden ihm die ausschließliche Grundlage für die *ὑποληψις* oder das Urtheil, in welchem das Wahre erkannt und ausgesprochen wird, und in welchem daher auch die Erkenntniß überhaupt sich vollendet und abschließt [4]. Weiter kann das menschliche Denken sich nicht erheben. Darum ist dieses Denken nach seinem ganzen Umfange bei den Epicuräern Nichts anderes, als ein natürlicher Prozeß, der sich in uns ohne uns verläuft; der Erfahrungsstoff combinirt sich in uns selbst nach den Gesetzen der Analogie, des Zusammenseins und der Aehnlichkeit zu allgemeinen Vorstellungen [5], und diese sprechen sich endlich als eigentliche Erkenntniß im Urtheile aus. Und weil die Vorstellungen in uns nur das Resultat jener materiellen Bilder sind, die von den Gegenständen aus und in unsere Seele einströmen, so ist durch diese Bilder zuletzt nicht bloß die Empfindung, sondern auch alles Denken in uns bedingt und vermittelt [6]. — Bei einer solchen Auffassung der menschlichen Erkenntniß muß dann freilich das Kriterium der Wahrheit einzig auf die *αἰσθησις* und *προληψις* beschränkt werden [7]. Nur dasjenige kann hienach wahr sein, was einerseits in der unmittelbaren Erfahrung, und andererseits in den allgemeinen Vorstellungen, die aus den primitiven Vorstellungen in uns ent-

---

[1]) Plut. De pl. ph. l. 4, c. 13. — [2]) Diog. Laert. l. 10, 33. *Την δε προληψιν λεγουσιν οἱονει καταληψιν, ἠ δοξαν ὀρθην, ἠ ἐννοιαν, ἠ καθολικην νοησιν ἐναποκειμενην, τουτ᾽ ἐστι μνημην του πολλακις ἐξωθεν φανεντος, οἱον το, Τοιουτον ἐστιν ἀνθρωπος. ἁμα γαρ τῳ ῥηθηναι ἀνθρωπος, εὐθυς κατα προληψιν και ὁ τυπος αὐτου νοειται, προηγουμενων των αἰσθησεων.* — [3]) Ibid. 10, 33. *Οὐκ ἀν ἐζητησαμεν το ζητουμενον, εἰ μη προτερον ἐγνωκειμεν αὐτο. οἱον, Το πο῾ῤῥω ἑστος, ἱππος ἐστιν ἠ βους. δει γαρ κατα προληψιν ἐγνωκεναι ποτε ἱππου και βοος μορφην. οὐδ᾽ ἀν ὀνομασαιμεν τι, μη προτερον αὐτου κατα προληψιν τον τυπον μαθοντες.* — Cic. De nat. Deor. l. 1, c. 16. — *Προληψιν* i. e. anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. — Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 4, p. 236. Sext. Emp. adv. math. 1, 57. 11, 21. — [4]) Diog. Laert. l. 10, 33. 34. — [5]) Diog. Laert. l. 10, 32. — [6]) Cic. De fin. l. 1, c. 6. Imagines, quae idola nominant, quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus. — [7]) Diog. Laert. l. 10, 31.

stehen, sich uns darstellt; — und das ist denn auch immer und in jedem Falle wahr [1]). Die Falschheit der Erkenntniß kann nur in der ὑπόληψις oder δόξα, also im Urtheil, oder vielmehr in der sich hierin aussprechenden Meinung gelegen sein [2]). — Und eben weil das Kriterium der Wahrheit bloß in der einfachen und allgemeinen Vorstellung gelegen ist, ist auch eine Dialektik unnütz und überflüßig [3]). — Man sieht leicht, daß hier der Sensualismus nach seinem vollen Inhalte, und ohne irgend welche Beschränkung sich ausspricht. Hier ist Alles beseitigt, was nur irgendwie auf ein höheres Moment in der menschlichen Erkenntniß hinweisen könnte und ist somit im Gebiete der Erkenntnißlehre die äußerste Gränze des Möglichen erreicht. —

Dieser rohe Sensualismus läßt uns nun schon voraussehen, was wir von Epicur in Bezug auf die Lehre von Gott zu erwarten haben. Wir finden hier nichts weiter, als die materialistische Atomistik des Demokrit [4]). Da sind die Principien der Dinge ein unendlicher Raum und eine ebenso unendliche Zahl vielgestaltiger Atome [5]). Indem diese vermöge einer ihnen wesentlichen Bewegung in dem unendlichen Raume von oben nach unten fallen, und in diesem Falle in Etwas von der geraden Linie abweichen, stoßen sie auf einander, und verbinden sich in diesem Zusammenstoße mit einander zu soliden Körpern. So entsteht eine unendliche Anzahl von Welten, die, indem sie sich nach ihrer Entstehung immer wieder auflösen, in beständigem Werden und Vergehen begriffen sind [6]). Da herrscht keine Vernunft, keine Vorsehung, kein Gesetz in diesen Weltbildungen; Alles ist dem Zufall anheimgegeben [7]). Jede wirkende Ursache ist ausgeschlossen; das materielle Princip steht isolirt da [8]). —

Wenn daher alle Dinge aus dem Schooße der Materie hervorgehen, sofern sie ohne Vermittlung einer wirkenden Ursache, ohne Plan und Ordnung aus den Atomen sich bilden, so sind davon auch die Götter nicht ausgenommen [9]). Auch sie entstehen durch zufälliges Zusammentreffen der feinsten feuerartigen Atome. Da sie als Götter vernünftige Wesen sind, so haben sie auch eine menschliche Gestalt, weil Vernunft nur in einer menschlichen Form sich finden kann. Sie haben eben deßhalb auch Fleisch und Blut, zwar nicht in gleicher, aber doch in ähnlicher Weise, wie wir, und wohnen

---

[1]) Diog. Laert. l. 10, 32. 33. 50. — Sext. Emp. adv. Math. 8, 9. — Cic. De fin l. 1, c. 7. — [2]) Diog. Laert. l. 10, 34. 50. 51. — Sext. Emp. adv. math. 7, 210 seqq. — Plut. De pl. ph. l. 4, c. 9. Cic. De fin. l. 1, c. 19. De nat. Deor. l. 1, c. 25. — [3]) Diog. Laert. l. 10, 31. — Cic. De fin. l. 1, c. 7. 19. — [4]) Cic. De nat. Deor. l. 1, c. 26. — [5]) Plut. De pl. ph. l. 1, c. 3. — [6]) Plut. De pl. ph. l. 1, c. 12. — Cic. De fin. l. 1, c. 6. De nat. Deor. l. 2, c. 37. l. 1, c. 20. — Diog. Laert. l. 10, 73. 74. — [7]) Plut. De pl. ph. l. 2, c. 3. — Orig. Phil. c. 22. — [8]) Clem. Alex. Strom. l. 1, c. 11. p. 66. — [9]) Orig. Phil. c. 22.

in den obern Theilen der Welt zwischen den Gestirnen [1]). Sie genießen eine unwandelbare Glückseligkeit [2]), und kümmern sich darum auch nicht um die menschlichen Angelegenheiten; sie sind that- und leidenlos, und gerade darauf beruht ihre unwandelbare Glückseligkeit [3]). — Sie erkennen, wie wir, und werden hinwiederum von uns ebenso erkannt, wie die übrigen Dinge, nämlich durch materielle Bilder, die von ihnen ausströmen [4]). —

Da haben wir also den vollständigsten Materialismus, der nur dieses Eigenthümliche hat, daß er auch mit einer Beigabe von deistischen Elementen versetzt ist; — Alles aber in einer Form, von der man mit Recht mit Cicero sagen kann: Tota res ficta est pueriliter [5]). Wir halten es daher auch für überflüssig, bei dieser Lehre länger zu verweilen, und gehen deßhalb sogleich auf die psychologischen Lehrsätze Epicurs über, die uns hier zunächst beschäftigen müssen. —

§. 244.

Wie nicht anders zu erwarten steht, denkt Epicur auch die menschliche Seele als eine Zusammensetzung aus mehreren verschiedenen Atomen, und läßt sie demzufolge in der nämlichen Weise entstehen, wie alle übrigen Dinge. Die Seele hat in dieser Beziehung gar keinen Vorzug vor irgend welchem Körper; als eine Zusammensetzung aus Atomen steht sie mit allen andern körperlichen Dingen auf gleicher Linie und ist ihnen ganz und gar gleichartig. — Bei einer solchen Auffassung des Wesens der menschlichen Seele wäre es freilich das Kürzeste gewesen, sie gleich vollständig mit dem Körper zu identificiren, und jeden Anklang an irgend welche Verschiedenheit beider Substanzen aufzuheben. Allein Epicur hat entweder die Consequenz seines Princips selbst nicht begriffen, oder er gefiel sich darin, dem Volksglauben irgend welche Conzessionen zu machen, wie er dieses denn auch schon in Bezug auf die Lehre von den Göttern gethan hatte, ohne doch ungeachtet dieser Conzessionen seinem Princip untreu zu werden. — So behauptete er denn, die Seele sei zwar ebenso ein Körper, wie jeder andere, aber sie sei doch verschieden von dem menschlichen Leibe, in welchem sie sich befindet [6]). Sie bestehe aus viererlei Arten von Atomen, nämlich aus feuer-, luft- und hauchartigen, wozu zuletzt noch eine besondere vierte Art komme, die keinen eigenen Namen habe. Aus

---

[1]) Cic. De nat. Deor. l. 1, c. 18. De divin. l. 2, c. 17. — Orig. Phil. c. 22. — [2]) Diog. Laert. l. 10, 123. Orig. Phil. c. 22. — [3]) Cic. De nat. Deor. l. 2, c. 23. l. 1, c. 19. Orig. Phil. c. 22. — [4]) Plut. De pl. ph. l. 1, c. 7. — Sext. Emp. adv. math. 9, 25. 43. — [5]) Cic. De fin. l. 1, c. 6. — [6]) Diog. Laert. l. 10, 63. Ἡ ψυχη σωμα ἐστι λεπτομερες, παρ᾽ ὁλον το ἀθροισμα παρεσπαρμενον· προσεμφερεστατον δε πνευματι, θερμου τινα κρασιν ἐχοντι. 67.

den Atomen dieser letztern Art bestehe der vernünftige Theil der Seele [1]). Hienach unterscheiden die Epicuräer in analoger Weise, wie die Stoiker, zwischen zwei Theilen der Seele, zwischen dem vernünftigen und unvernünftigen, wovon der erstere seinen Sitz in der Brust hat, der andere dagegen durch alle Theile des Leibes sich hindurchzieht [2]). Ebenso schließt sich die epicuräische Lehre in so fern an die stoische an, als sie in gleicher Weise wie diese, die Seele auf dem Wege der Zeugung mit dem Körper entstehen läßt. Die Seele des Erzeugten ist nur ein Theil der Seele der Erzeuger, der in der Zeugung von der letztern sich lostrennt [3]). Wenn dagegen die Stoiker die Unsterblichkeit der Seele aufrecht zu erhalten suchten, wiewohl ihnen dieses auf ihrem Standpunkte wissenschaftlich nicht gelingen wollte, noch konnte: so läugnet dagegen Epicur ausdrücklich diese Unsterblichkeit, und bleibt so dem Materialismus auch in dieser Beziehung treu. Wie die Seele mit dem Körper entsteht, so löst sie sich mit demselben auch wieder auf; ein jenseitiges Leben gibt es nicht [4]). — Daß der Körper im Tode Nichts von seiner Schwere verliert, zeugt von der Feinheit der Atome, aus denen die Seele besteht. — Was endlich die menschliche Freiheit betrifft, so muß hier offenbar der Begriff der Freiheit mit dem einer thierischen Willkür zusammenfallen; denn nur eine solche Freiheit läßt sich mit einem Systeme vereinbaren, welches nicht einmal mehr den Begriff der Nothwendigkeit, sondern nur den Begriff des vernunftlosen Zufalls zur Unterlage hat, um so mehr, da hier über der menschlichen Freiheit kein höheres Gesetz mehr steht, dem sie a priori unterworfen wäre, vielmehr alle gesetzlichen Bestimmungen, die im Schooße des Menschengeschlechtes sich irgendwie vorfinden mögen, nur das Resultat willkürlicher Convention sein können, — eine Bestimmung, die ebenso auch von den staatlichen Verhältnissen gelten muß [5]).

Man sieht leicht, daß die Unterscheidung zwischen Seele und Leib, wie sie uns hier begegnet, durchaus nicht in das Ganze des Systems paßt, wie denn auch die anderweitigen psychologischen Lehrsätze dieselbe als ganz unnütz erscheinen lassen. Bringt man aber, wie billig, diese Unterscheidung außer

---

[1]) Plut. De pl. ph. l. 4, c. 3. *Ἐπικουρος κραμα ἐκ τεσσαρων, ἐκ ποιου πυρωδους, ἐκ ποιου ἀερωδους, ἐκ ποιου πνευματικου, ἐκ τετταρτου τινος ἀκατονομαστου, ὃ ἠν αὐτῳ αἰσθητικον.* — Stob. ecl. 1, p. 798. — [2]) Diog. Laert. l. 10, 66. *Ἀλλα μην και τοδε λεγει ἐν ἀλλοις, και ἐξ ἀτομων αὐτην (την ψυχην) συγκεισθαι λειοτατων και στρογγυλωτατων, πολλῳ τινι διαφερουσων των του πυρος· και το μεντοι αὐτης ἀλογον εἰναι, ὁ τῳ λοιπῳ παρεσπαρη σωματι· το δε λογικον, ὁ ἐν τῳ θωρακι, ὡς δηλον ἐκ τε των φοβων και της χαρας* Plut. De pl. ph. l. 4, c 5. — [3]) Plut. De pl. ph. l. 5, c. 3. — [4]) Diog. Laert. l. 10, 65. *Και μην και λυομενου του ὁλου ἀθροισματος, ἡ ψυχη διασπειρεται.* Plut. De pl. ph. l. 4, c. 7. Orig. Phil. c. 22. — [5]) Diog. Laert. l. 10, 150—153.

Rechnung, so bedarf es keiner weitern Erläuterung mehr, um diese psychologische Lehre als den vollständigsten Materialismus erscheinen zu lassen. Die letztere hat hier offenbar das Aeußerste erreicht, was sie auf dieser Linie erreichen konnte, ebenso wie dieses in Bezug auf das ganze System gilt, dem sie angehört. —

§. 245.

Aus solchen Vordersätzen mußte sich nun natürlicher Weise im Gebiete der psychologisch-ethischen Lehre der schrankenloseste materialistische Eudämonismus ergeben [1]). Wie aber die Stoiker in Bezug auf den ethischen Theil ihrer Lehre in Antisthenes und in der cynischen Schule ihre Vorläufer hatten: so war auch Epicur in dieser Beziehung nicht originell: er schloß sich vielmehr nur an die ethische Lehre des Aristippus und der von ihm gegründeten cyrenäischen Schule an. Wie Aristippus das höchste Gut des Menschen in das Vergnügen, das höchste Uebel dagegen in den Schmerz gesetzt hatte, so war dieses auch der Hauptgrundsatz der epicuräischen Ethik. Nur dadurch unterscheiden sich beide Lehren von einander, daß Aristippus unter jenem Vergnügen den Genuß in der Bewegung, also den augenblicklichen Genuß verstand, während Epicur das Vergnügen, das er als das höchste Gut des Menschen bezeichnete, als dauernde Freiheit von allem Schmerz auffaßte [2]). Im Wesen war jedoch hiemit Nichts geändert; denn Epicur mußte doch auch wiederum den positiven Genuß als die Grundbedingung jener Schmerzlosigkeit betrachten, um so mehr, da nach seiner Ansicht der Naturtrieb, durch dessen Befriedigung die Glückseligkeit bedingt ist, unmittelbar und direkt auf den positiven Genuß hingerichtet ist [3]). Darum unterscheidet er so sorgfältig zwischen den verschiedenen Begierden, und bezeichnet so genau diejenigen, deren Befriedigung er für nützlich und nothwendig zu einem seligen Leben hält. Die

---

[1]) Diog. Laert. l. 10, 128. *Την ἡδονην ἀρχην και τελος λεγομεν εἶναι του μακαριως ζην.* 129. — Cic. Quaest. Tusc. l. 5, c. 30. 33. De fin. l. 1, c. 9. — [2]) Diog. Laert. l. 10, 136. *Διαφερεται δε προς τους Κυρηναϊκους περι της ἡδονης· οἱ μεν γαρ την καταστηματικην οὐκ ἐγκρινουσι, μονην δε την ἐν κινησει· ὁ δε ἀμφοτεραν, ψυχης και σωματος· ..... ὁ δε Ἐπικουρος οὑτω λεγει· Ἡ μεν γαρ ἀταραξια και ἀπονια, καιαστηματικαι εἰσιν ἡδοναι· ἡ δε χαρα και εὐφροσυνη κατα κινησιν ἐνεργειᾳ βλεπονται.* — 131. *Ὁταν οὐν λεγωμεν ἡδονην τελος ὑπαρχειν, οὐ τας των ἀσωτων ἡδονας, και τας των ἐν ἀπολαυσει κειμενας λεγομεν, ἀλλα το μητε ἀλγειν πατα σωμα, μητε ταραττεσθαι κατα ψυχην συνειροντες.* 132. — Cic. Quaest. Tusc. l. 3, c. 20. De fin. l. 1, c. 11. — Plut. De pl. ph. l. 4, c. 5. — Clem. Alex. Strom. l. 2, c. 21, p. 356 seqq. — [3]) Diog. Laert. l. 10, 129. 137.

Begierden sind ihm nämlich nach dem Vorgange des Plato und Aristoteles entweder natürlich und nothwendig, oder natürlich und nicht nothwendig, oder endlich weder natürlich noch nothwendig. Nur die geordnete Befriedigung der beiden erstern Arten von Begierden scheint ihm zur Glückseligkeit nothwendig zu sein; die letztern verwirft er [1]. — Werden mithin jene Begierden befriedigt, so ist der Genuß, der daraus resultirt, dasjenige, was jenen Zustand der Schmerzlosigkeit, der das höchste Gut des Menschen ausmacht, bedingt [2]. Aber dieser Genuß ist überall nur ein solcher, welcher der sinnlichen Natur des Menschen zusagt [3]; denn Epicur sagt ausdrücklich, daß er nicht mehr wisse, was ein Gut sei, wenn er von dem Genusse absehe, welcher aus dem Geschmacke und aus der Befriedigung des Geschlechtstriebes fließe, oder welcher durch das Gehör und durch den Anblick schöner Gestalten entstehe [4]. Wenn daher Epicur auch von höhern Genüssen spricht, die zunächst die Seele berühren, so beschränken sich diese doch zuletzt nur auf die wohlthuende Erinnerung an vergangene, oder auf die lockende Aussicht auf zukünftige Genüsse [5], oder etwa noch auf den Umgang mit Freunden [6]; — höhere, idealere Genüsse aber kennt er nicht. In dem sinnlichen Genuße geht somit hier die ganze Glückseligkeit des Menschen auf, und wenn Aristippus das höchste Gut des Menschen ausdrücklich in die körperliche Lust gesetzt hatte [7], so unterscheidet sich von dieser Auffassung die epicuräische Lehre nur dadurch, daß sie den Begriff der körperlichen Lust in weitester Ausdehnung nimmt, und die positive Lust selbst wiederum als Mittel für die dadurch bedingte möglichste Schmerzlosigkeit betrachtet, womit offenbar, wie bereits erwähnt worden, im Wesen Nichts geändert ist. — Wie sollte auch bei der schlechterdings materialistischen Grundlage des epicuräischen Systems ein höheres ethisches Princip resultiren können, als die Pflege und der Cultus der Sinnlichkeit? —

§. 246.

Hienach kann also die ganze Aufgabe, die der Mensch in diesem Leben zu erfüllen hat, nach Epicur nur darin bestehen, so zu leben und zu handeln,

---

[1]) Diog. Laert. l. 10, 127. 144. 149. — [2]) D. L. l. 10, 128. *Τουτου γαρ χαριν ἁπαντα πραττομεν, ὁπως μητε ἀλγωμεν, μητε ταρβωμεν.* — [3]) Diog. Laert. l. 10, 124. *Παν ἀγαθον και κακὸν ἐν αἰσθησει.* — [4]) Diog. Laert. l. 10, 6. *Οὐ γαρ ἐγωγε ἐχω, τι νοησω τἀγαθον, ἀφαιρων μεν τας δια χυλων ἡδονας, ἀφαιρων δε τας δι' ἀφροδισιων, και τας δι' ἀκροαματων, και τας διὰ μορφης.* — Cic. Quaest. Tusc. l. 3, c. 18. De fin. l. 2, c. 3. — [5]) Diog. Laert. l. 10, 137. *Την γουν σαρκα το παρον μονον χειμαζειν· την δε ψυχην και το παρελθον και το παρὸν και το μελλον· οὕτως οὐν και μειζονας ἡδονας εἰναι της ψυχης.* — [6]) D. L. l. 10, 136. — [7]) Cic. De fin. l. 2, c. 6.

daß er während des ganzen Verlaufes seines Daseins möglichst frei von allem Schmerze sich erhalte. Und weil eben die Grundbedingung dieser Schmerzlosigkeit in dem Genuß besteht, so ist die Erfüllung dieser Lebensaufgabe von Seite des Menschen wiederum dadurch bedingt, daß er während seines Lebens die möglichst größte Summe von Genüssen sich zu verschaffen suche, und zwar in der Art, daß ein Genuß den andern nicht beeinträchtige, und nicht Schmerz und Ueberdruß nach sich ziehe. —

Das Mittel aber, um dieses Ziel zu erreichen, ist die Tugend. Die Tugend ist nach Epicur nicht etwas an und für sich Gutes und Lobenswerthes, wie sie den Stoikern als solches galt [1]), sondern sie ist nur gut und lobenswerth wegen des Nutzens, den sie in Bezug auf ein glückliches Leben gewährt; sie ist darum wesentlich auf das Vergnügen hingerichtet, und, von ihm untrennbar, hat sie nur in soferne eine Bedeutung, als sie dem Vergnügen dient [2]). Die Haupttugend, die zur Erlangung des höchsten Gutes am meisten behilflich ist, und aus der alle übrigen Tugenden hervorgehen, ist die rechte Einsicht (*φρονησις*) [3]). Sie bethätigt sich nach einer doppelten Seite hin, nemlich nach der theoretischen und nach der practischen Seite. In ersterer Beziehung befreit sie den Menschen dadurch, daß sie ihm die Erkenntniß der wahren Ursachen der Dinge verschafft, von der eitlen Furcht vor den Göttern, vor deren Strafgerichten, und vor dem Tode. Sie lehrt ihn nemlich, daß es keine Vorsehung und daher auch keine Nemesis gebe, daß mit dem Tode aller Sinn und alles Bewußtsein aufhöre, und daß wir uns deßhalb vor dem, was etwa nach dem Tode kommen möchte, nicht zu fürchten brauchen [4]). „Denn sind wir, so ist der Tod nicht, ist aber er, so sind wir nicht; wenn er gegenwärtig, empfinden wir ihn nicht; denn er ist das Ende aller Empfindung, und was uns, wenn es gegenwärtig ist, keine Unlust bereiten kann, das darf, als ein Zukünftiges gedacht, uns auch nicht betrüben [5]).“ — Nach der andern Seite hin dagegen werden wir durch die kluge Einsicht befähigt, unsere Handlungen so einzurichten, und unsere Genüsse so zu regeln, daß nicht bloß ein Genuß den andern nicht stört, oder durch übermäßige Steigerung in sein Gegentheil ausschlägt, sondern, daß auch die Genüsse die gehörige Spannung erhalten, sich gegenseitig selbst vervielfältigen, und wir nicht bloß durch das Gegenwärtige, sondern auch durch die Erinnerung an vergangene und durch die Aussicht auf zukünftige Genüsse in freudige Stimmung versetzt werden und versetzt bleiben [6]). —

---

[1]) Cic. Quaest. Tusc. l. 4, c. 15. — [2]) Diog. Laert. l. 10, 132. *Συμπεφυκασι γαρ αἱ ἀρεται τῳ ζην ἡδεως και το ζην ἡδεως· τουτων ἐστιν ἀχωριστον.* — Cic. De fin. l. 1, c. 13 seqq. — [3]) Diog. Laert. l. 10, 132. *Διο και φιλοσοφιας το τιμιωτερον ὑπαρχει ἡ φρονησις, ἐξ ἡς αἱ λοιπαι πασαι πεφυκασιν ἀρεται.* 144. 145. — [4]) Cic. De fin. l. 2, c. 31. — Vgl. Diog. Laert. l. 10, 81. 82. 133. — [5]) D. L. l. 10, 124. 125. — [6]) Vgl. D. L. l. 10, 130.

An diese Haupttugend schließen sich dann die übrigen Tugenden an, insbesondere der Starkmut, die Mäßigkeit und die Gerechtigkeit; denn alle diese Tugenden wirken in ihrer Weise bei, den rechten Genuß und in ihm das rechte Glück zu gewinnen, zu erhalten und zu steigern. — Wer alle diese Tugenden besitzt, und sie zu dem Zwecke gebraucht, auf den sie wesentlich hingerichtet sind, der ist der wahre Weise. —

Man sieht leicht, daß in dieser Lehre von einem an sich Guten und an sich Bösen in den menschlichen Handlungen nicht die Rede ist, sondern daß der Begriff des Guten und des Bösen hier mit dem der Nützlichkeit und Schädlichkeit für den Genuß zusammenfällt. Wie in allem Uebrigen, so steht auch in dieser Beziehung die epicuräische Lehre weit hinter der stoischen zurück, welche doch noch einen wesentlichen Unterschied zwischen gut und böse annahm, indem sie das Gute in das Naturgemäße und sich selbst Zweck seiende, das Böse dagegen in das Naturwidrige, das bloße Vergnügen erzielende Handeln setzte. Ebenso hat bei den Epicuräern die Tugend ihre ganze Bedeutung verloren, während sie dagegen bei den Stoikern als die höchste Vervollkommnung der menschlichen Natur erscheint. — Die epicuräische Lehre ist daher sowohl im Allgemeinen, als auch insbesonders in Bezug auf die Lehre vom Menschen das äußerste Extrem des Materialismus. Weiter kann derselbe nicht mehr gehen. Der Mensch, als das zufällige Werk einer nach bloßem Zufall wirkenden blinden Natur, über der kein höherer göttlicher Geist, keine höhere wirkende Ursache mehr steht, hat sein höheres geistiges Wesen verloren; er fällt daher auch ganz und gar der Natur anheim, seine höchste Aufgabe kann nur darin bestehen, sich gänzlich in die Sinnlichkeit und in die Natur zu ergießen, und sie zu genießen, so lange bis sie ihn wieder in ihren Schooß zurücknimmt. Ein höheres Gesetz, das seine Handlungen regeln könnte, gibt es nicht. Mit der Negation des höhern geistigen Wesens des Menschen ist also auch alle Moral negirt, und zwar in einem noch höhern Grade, als wir dieses im Stoicismus gefunden haben. —

Das ist das Ende des Entwicklungsganges der empiristisch-realistischen Lehre im Alterthume. Sie ist dadurch, daß sie sich allmählig in ihre äußersten Consequenzen ausgebreitet hat, von der Höhe, die sie in Aristoteles errungen, herabgestiegen, und geht im Epicuräismus eben in diesen ihren äußersten Consequenzen unter. Es ist der analoge Entwicklungsgang, wie wir ihn in der idealistischen Lehre des Alterthums gefunden haben. Wenn an den Epicuräismus der Scepticismus sich unmittelbar anschloß, und bis zum vollständigen Untergange des antiken Heidenthums auf der Linie des empiristischen Realismus kein neues originelles System sich mehr bilden konnte: so ist dieses eben der Beweis dafür, daß diese Richtung, von der wir sprechen, im Epicuräismus ihre äußerste Grenze erreicht hatte, über die sie selbst nicht mehr hinaus konnte; denn der Scepticismus und das Unvermögen zu irgend welcher Originalität tritt immer erst dann ein, wenn eine wissenschaftliche

Strömung ihren Entwicklungsgang durchlaufen, und ihre äußersten Consequenzen dargelegt hat. Wir können uns daher nach dem ganzen Plan dieses Werkes nicht dazu verstehen, die Ausläufer der stoischen und epicuräischen Lehre, wie wir sie in Rom und Griechenland sowohl vor als auch nach Christus noch finden, ausführlicher zu verfolgen, weil wir eben in ihnen keine weitere Entwicklung der Lehre vom Menschen mehr finden, sondern immer nur verschiedene Variationen des Einen Themas auftreten, das wir schon behandelt haben. —

§. 247.

Beschränken wir uns also in dieser Richtung, wie billig, auf einzelne Andeutungen, so begegnet uns als der Hauptrepräsentant der römischen Philosophie Cicero, der bekanntlich als Redner und Staatsmann größeren Ruhm sich erwarb, denn als Philosoph. Ein eigentlich originelles Denken suchen wir bei ihm vergebens; sein Streben ging bloß dahin, die griechischen Philosopheme, soweit sie dem praktischen Sinne der Römer zusagten, in die Sprache der letztern überzutragen, und aus ihnen dasjenige auszuwählen, was er für das annehmbarste hielt. Den Grundsatz, nach welchem er in dieser eklektischen Methode verfuhr, entnahm er der neuern Akademie, sofern er nämlich ebenso wie diese an der Möglichkeit einer gewissen Erkenntniß der Wahrheit verzweifelte, und in Folge dessen überall das Princip der bloßen Wahrscheinlichkeit der Untersuchung zu Grunde legte [1]). Etwas Gewisses lasse sich über Dinge, welche die philosophische Wissenschaft zum Gegenstande hat, nicht bestimmen, man müsse sich daher mit dem Wahrscheinlichen begnügen, und darum schließe er sich auch immer gerade jener Meinung an, die ihm als die wahrscheinlichste erscheine [2]). — Man sieht leicht, wie wenig man nach solchen Prämissen von Cicero in Bezug auf feste philosophische Lehrbestimmungen erwarten dürfe. An consequente Durchführung eines Grundgedankens ist überall nicht zu denken; meistens sind es nur einzeln hingeworfene Lehrsätze, die uns als seine eigenen Gedanken in seinen philosophischen Schriften begegnen, und selbst diese sind vielfach so unsicher gehalten, daß man sieht, Cicero habe ihnen selbst kein großes Zutrauen geschenkt. Dieses sceptische Schwanken macht sich denn auch geltend in seinen Lehrmeinungen, die er über den Menschen aufstellt, und darum kann auch in dieser Richtung die Ausbeute aus seinen Schriften nicht größer sein, als dieses in jeder andern Beziehung der Fall ist. —

Was zuerst die menschliche Seele für sich selbst betrifft, so kann es nach Cicero keinem Zweifel unterliegen, daß sie da sei, denn in den gewöhnlichen

---

[1]) Cic. De nat. Deor. l. 1, c. 5. — [2]) Quaest. Tusc. l. 4, c. 4. Nos institutum tenebimus, nullisque unius disciplinae legibus adstricti, quibus in philosophia necessario pareamus, quid sit in quaque re maxime probabile, semper requiremus.

körperlichen Elementen, aus welchen unser Leib besteht, kann der Grund jener höhern Thätigkeiten, die wir in uns wahrnehmen, insbesonders des Denkens und des Gedächtnisses nicht gelegen sein. Wir müssen daher in uns nothwendig eine höhere Natur voraussetzen, welche, weil ihre Thätigkeit mit der Thätigkeit Gottes analog ist, auch göttlichen Ursprunges [1]), und von den körperlichen Elementen wesentlich verschieden sein muß [2]). So unzweifelhaft dieses aber auch nach der Meinung Ciceros ist, so wenig glaubt er mit Bestimmtheit feststellen zu können, wie die Natur der Seele selbst zu denken sei. Wir erkennen zwar den Geist des Menschen aus den Thätigkeiten, in welchen er sich offenbart, ebenso, wie wir Gott aus seinen Werken erkennen, aber der Geist sieht sich nicht selbst, um seine eigene Natur erkennen, und Etwas mit Bestimmtheit über dieselbe aussprechen zu können [3]), und darum muß er sich damit begnügen, ihres Daseins versichert zu sein [4]), wie dieses ja streng genommen auch in Bezug auf die göttliche Natur der Fall ist. Dennoch aber läßt sich nicht bezweifeln, daß die Seele nicht in der Weise aus physischen Theilen zusammengesetzt sei wie die körperlichen Dinge, die wir um uns wahrnehmen, daß sie somit in dieser Beziehung als eine einfache Natur sich darstelle, die nicht in der gleichen Weise vergänglich ist, wie die körperlichen Dinge [5]). Allein diese Einfachheit, wie sie Cicero hier der Seele beilegt, ist weit entfernt von jener vollkommenen Einfachheit, wie wir sie in einer rein geistigen Natur denken; zu dieser Idee hat sich Cicero überhaupt nicht erhoben, eben so wenig wie seine Gewährsmänner, die Stoiker. Dieses ergibt sich aus dem Verhältnisse, in welchem er die Seele zu dem göttlichen Princip dachte. Die Seele ist ihm nämlich nicht bloß göttlichen Ursprunges, sondern

---

[1]) De senect. c. 21. — [2]) Quaest. Tusc. l. 1, c. 27. Animorum in terris nulla origo inveniri potest: nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur: nihil ne aut humidum quidem, aut stabile aut igneum: his enim in naturis nil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat, et futura provideat, et complecti possit praesentia: quae sola divina sunt, nec invenietur unquam, unde ad hominem pervenire possint, nisi a deo: singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, sejuncta ab his usitatis notisque naturis. — [3]) Quaest. Tusc. l. 1, c. 28. — [4]) Ibid. l. 1, c. 28. — [5]) Quaest. Tusc. l. 1, c. 29. Quae est ei (animae) natura? — Propria puto et sua: sed fac igneam, fac spirabilem: nil ad id, de quo agimus: illud modo videto, ut deum noris, etsi ignores et locum, et faciem, sic animum tuum tibi notum esse oportere, etiamsi ejus ignores et locum, et formam: in animi autem cognitione dubitare non possumus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex: quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest, nec interire igitur.... — Den Sitz dieser Seele verlegt Cicero in das Haupt. In quo igitur loco est? Credo equidem in capite.

selbst göttlicher Natur; denn insofern das göttliche Princip durch die ganze Welt sich erdehnt, ist auch die Seele ein Theil dieser göttlichen Natur, gleichsam ein Bruchtheil der letztern, weßhalb auch die menschliche Vernunft als ein Funke der allgemeinen göttlichen Vernunft bezeichnet werden muß [1]). Man sieht leicht, daß diese Lehre wesentlich mit der stoischen zusammenfällt, und was daher von der letztern gilt, das muß auch von der erstern gelten. Wenn die Seelen der einzelnen Menschen nur Bruchtheile der allgemeinen Seele sind, so können sie ebenso wenig auf eine wahre und eigentliche Einfachheit und Immaterialität Anspruch machen wie die göttliche Natur selbst, deren Bruchtheile sie sind. Und darum ist Cicero denn auch der Unsterblichkeit derselben keineswegs vollkommen versichert. Er neigt sich zwar der Annahme derselben allenthalben zu, und versäumt auch nicht die Beweise zu sammeln, die für die Unsterblichkeit der Seele schon waren aufgebracht worden [2]), wobei er sich für seinen Theil insbesonders einerseits auf die göttliche Natur der Seele, mit welcher die Eigenschaft der Unsterblichkeit nothwendig verbunden sei [3]), und anderseits auf die allgemeine Uebereinstimmung aller Zeiten und Völker betreffs der Annahme der Unsterblichkeit der Seele beruft [4]). Aber alle diese Beweise können ihm doch die fragliche Unsterblichkeit nicht über jeden Zweifel stellen, und deshalb eignet er sich zuletzt jene sonderbare sceptische Ausflucht des Socrates an, die Plato in seiner Apologie uns aufbewahrt hat. Man brauche den Tod nicht zu fürchten, sei es nun, daß die Seele sterblich oder unsterblich sei; denn sei sie sterblich, so schwinde mit dem Tode alles Gefühl, und stehe darum wie keine Freude, so auch kein Schmerz in Aussicht; sei dagegen die Seele unsterblich, so müsse sie nach dem Tode auch glücklich sein, und könne daher die Aussicht auf den Tod vernünftiger Weise nicht als eine trübe und traurige sich darstellen [5]). Von einer ethischen Bedeutung des jenseitigen Lebens, resp. von einer Vergeltung im Jenseits wußte somit Cicero Nichts, und in der That verwarf er auch alle hieher bezüglichen religiösen Mythen als abergläubische Fabeln. —

§. 248.

Eine solche Unentschiedenheit in Bezug auf die wichtigsten psychologischen Lehrsätze läßt uns auch in den ethischen Lehrmeinungen Ciceros Nichts besseres

[1]) Quaest. Tusc. l. 1, c. 26. Ergo animus, qui ut ego dico, divinum est, ut Euripides audet dicere, deus; et quidem, si deus aut anima, aut ignis est, idem est animus hominis. c. 27. 29. De legg. l. 1, c. 6. — [2]) Quaest. Tusc. l. 1, c. 12 seqq. — De senect. c. 21. — [3]) Quaest. Tusc. l. 1, c. 27. Ita, quidquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vult, quod viget, coeleste et divinum est, ob eamque rem aeternum sit neccesse est. — [4]) Quaest. Tusc. l. 1, c. 12 seqq. — [5]) De amic. c. 4. Quaest. Tusc. l. 1, c. 41.

erwarten. Was zuerst die Freiheit betrifft, so will Cicero sich in diesem Punkte keineswegs der stoischen Nothwendigkeitslehre anschließen. Er will lieber annehmen, daß nicht jeder Satz entweder wahr oder falsch sei, als zugeben, daß Alles durch das Fatum geschehe, und deßhalb der Mensch nicht frei sei [1]). Ohne die Freiheit stünde ja keine unserer Handlungen in unserer Gewalt, und wäre daher auch weder Lob noch Tadel, weder Lohn noch Strafe möglich [2]). Die Freiheit des Willens verstoße durchaus nicht gegen den Grundsatz, daß Nichts ohne Ursache geschehen könne, denn sie schließe bloß jede äußere vorhergehende Ursache unseres Handelns aus, nicht aber könne man sagen, daß die freie Handlung ohne allen Grund sei. Der Grund hievon liege eben in der Natur des Willens selbst, sofern diese es mit sich bringt, daß unser Wollen und Handeln nicht unter einer Nothwendigkeit, sondern in unserer eigenen Gewalt stehe [3]). — Man kann nicht verkennen, daß Cicero in diesem Festhalten an der Freiheit des Menschen sich an die spätern Stoiker anschließt, welche, wie wir gehört haben, ebenfalls die menschliche Freiheit, so weit möglich, dem Fatum zu entziehen strebten. Ebenso schwer wie den letztern mußte es aber auch dem Cicero werden, die Freiheit, deren Annahme ihm das natürliche Bewußtsein aufdrängte, mit den höhern Obersätzen der stoischen Theorie, besonders mit dem Begriffe des Fatums in Einklang zu bringen. In der That wollte ihm dieses auch nur gelingen auf Kosten der Gottesidee, nämlich durch Beschränkung der göttlichen Vorhersehung, weßhalb Augustinus von ihm mit Recht sagt: Ut homines faceret liberos, fecit sacrilegos [4]). —

Am meisten aber tritt die unbestimmte principlose Haltung Ciceros hervor in seinen Untersuchungen über das höchste Gut, über die Tugenden und Pflichten. Von der epicuräischen Sittenlehre will er zwar Nichts wissen, sein sittlicher Ernst war groß genug, um ihn von derselben zurückzuhalten. Unsere Natur stehe zu hoch, als daß bloß die sinnliche Lust — und auf diese allein kann sich zuletzt die epicuräische Lehre beziehen [5]) — den Zweck ihres Daseins bilden sollte; die Tugend hat für sich selbst einen Werth, nicht bloß des Nutzens wegen, den sie bringt, und darf daher auch nicht des bloßen Nutzens wegen angestrebt werden [6]). — Allein wenn Cicero den Epicuräismus abweist, so

---

[1]) De fat. c. 10. — [2]) De fat. c. 17. — [3]) De fat. c. 11. Cum sine causa animam moveri dicimus, sine antecedente et externa causa moveri, non omnino sine causa dicimus ..... Si dicamus, quidquam fieri sine causa, distinguendum est, et ita dicendum, ipsius individui hanc esse naturam, ut pondere et gravitate moveatur, eamque ipsam esse causam, cur ita feratur. Similiter ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa: motus enim voluntarius eam naturam in se ipso continet, ut sit in nostra potestate, nobisque pareat, nec id sine causa, ejus enim rei causa ipsa natura est. — [4]) Aug. De civ. Dec. l. 5, c. 9. — [5]) Quaest. Tusc. l. 3, c. 18 seqq. — [6]) De fin. l. 2, c. 22.

will er auch der stoischen Lehre nicht geradezu sich anschließen. Er weiß an ihr ebenfalls sehr viel zu tadeln. Er will den Genuß nicht gänzlich verwerfen; es genügt, wenn derselbe nur ein mäßiger ist [1]). Auch ist er keineswegs damit einverstanden, daß der Weise allein gut, alle übrigen aber in gleichem Grade schlecht, und daß alle Vergehen einander gleich seien, letzteres aus dem einfachen Grunde, weil man ja doch nicht annehmen könne, daß derjenige, welcher mit Ueberlegung und Hartnäckigkeit das Böse thue, auf gleicher Linie stehe mit demjenigen, welcher bloß in plötzlicher Aufwallung eine böse Handlung verübe [2]). — So will Cicero zwischen der stoischen und epicuräischen Sittenlehre einen Mittelweg finden. Dieser war zwar in gewissem Grade in der peripatetischen Lehre schon gegeben, aber auch gegen diese hat Cicero gar viele Einwendungen zu machen, und will sich derselben ebenfalls durchaus nicht unbedingt anschließen. Die Tugend könne nicht in der Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig in unsern Gemütsbewegungen bestehen; diese Auffassung sei zu weichlich und vertrage sich nicht mit dem hohen Ernst der Sitte [3]). — So ist das Resultat der Untersuchungen Ciceros im Gebiete der Ethik zuletzt nur ein negatives. Wir suchen vergebens nach positiven Bestimmungen, die von einem einheitlichen Princip getragen, und vermöge dieses Princips in einem wissenschaftlichen Zusammenhange mit einander stünden; Cicero konnte wohl niederreißen, aber nicht aufbauen. Zwar spricht er viel von den einzelnen Tugenden, besonders von denjenigen, die seine Vorgänger als die Grundlage der übrigen bezeichnet hatten, und seine Ausführungen in diesem Betreffe enthalten vielfach die trefflichsten Gedanken [4]); aber überall sind dieselben nicht aus einem ethischen Princip, sondern nur aus der Beobachtung des Lebens hervorgegangen. Cicero will keine Sittenlehre, die von einer Idee getragen wäre, er will dem Menschen kein Ideal vorstellen, nach welchem derselbe streben, und welches er an sich zu verwirklichen suchen sollte: das dünkt ihm nutzlos und absurd: er sieht nur auf das gewöhnliche Leben, und sucht aus ihm gewisse Normen und Regeln zu abstrahiren, die nach seiner Meinung der Mensch befolgen müsse, damit er in dem gewöhnlichen weltlichen Leben sich so verhalte, wie es einem Weltmann gezieme [5]). So entfernt sich also Cicero in der Ethik so wenig wie in den übrigen Theilen seiner Lehre von der breiten Bahn des ideenlosen Empirismus, und wenn die Stoiker in der Aufstellung eines Ideals des Weisen einen höhern Aufschwung wenigstens anstrebten, ob auch freilich dieses Streben bei der empiristisch-

[1]) De senect. c. 14. — [2]) De fin. l. 4, c. 28. — [3]) Quaest. Tusc. l. 4, c. 17. — [4]) De offic. l. 1, c. 4 seqq. — [5]) De amic. c. 5. Negant enim (Stoici), quemquam verum bonum esse, nisi sapientem. Sit ita sane: sed eam sapientiam interpretantur, quam adhuc mortalis nemo est consecutus: nos autem ea, quae sunt in usu vitaque communi, non ea, quae finguntur, aut optantur, spectare debemus.

realistischen Grundlage ihres Systems mißlingen mußte: so hat Cicero auch dieses Versuches sich entschlagen, und ist somit dem Wesen nach durchaus nicht weiter gegangen als Epicur. —

§. 249.

Der Mangel an aller Originalität und Selbstständigkeit des Gedankens, wie er uns in den Schriften Ciceros begegnet, tritt nicht minder scharf hervor bei Seneka. Im Leben ein geschniegelter Hofmann, der den Freuden der Tafel durchaus nicht abgeneigt war, hat derselbe in der Theorie einem finstern Stoicismus sich in die Arme geworfen, der an der Welt und an der menschlichen Gesellschaft verzweifelt, und den Menschen einzig und allein auf sich selbst beschränkt. Und gerade dieses stolze Selbstbewußtsein des Einzelnen, der in sich selbst seinen Gott und sein Alles findet, mit allem rhetorischen Prunke auszumalen, ist das Hauptstreben Senekas, während er im Uebrigen, was die rein theologischen und psychologischen Fragen anbelangt, nur die Lehren und Aussprüche der alten Stoa wiederholt [1]). Da ist der Weise sich selbst genug [2]); er bedarf nicht bloß nicht der Güter des Glückes, sondern er soll vielmehr dieselben fliehen [3]); Nichts kann es geben, was nicht zugleich auch sein wäre; in der Tugend besitzt er Alles [4]); er ist den Göttern gleich, ja er übertrifft sie noch; denn sie sind weise von Natur, er aber ist es durch eigene Kraft; sie sind frei vom Leiden, er aber ist über dem Leiden [5]). — Darum soll auch der Weise durch kein noch so widriges Mißgeschick sich schrecken, oder seinen Mut brechen lassen; in der Ueberzeugung, daß er in seiner Seele einen Gott in sich trägt, soll er den Lauf der Welt ruhig über sich ergehen lassen, ohne in seiner erhabenen Ruhe zu wanken [6]). So wird er sich wahrhaft als das bewähren, was er ist, als ein Gott in seiner Sphäre.

In die Bahn des Seneka tritt endlich auch Epiktet ein; aber die Verzweiflung an der Gesellschaft und an den bestehenden Verhältnissen, die schon bei Seneka durch all seine rednerischen Ausschmückungen des Weisen hindurch scheint, tritt bei ihm noch viel offener hervor. Außer der Lage der damaligen Gesellschaft, die da, wo kein höheres Bewußtsein noch Platz gegriffen hatte, zu dieser Verzweiflung wohl berechtigte, mochten auch die eigenen Lebensschicksale Epiktets ihn in dieser trüben Richtung seines Gemüthes bestärkt haben. So lehrt denn Epiktet, daß nur wir selbst, unsere Meinungen, unsere Triebe, unser Begehren und Verabscheuen in unserer Gewalt stehen, alles andere aber, unser Körper, unser Besitz, Ruhm, Herrschaft, unserer Gewalt

---

[1]) Vgl. Senec. Ep. 63, §. 24. — [2]) Ep. 9. — [3]) Ep. 8. — [4]) De Benef. l. 7, c. 4. — [5]) Ep. 53. — De provid. div. c. 6. Ferte fortiter! hoc est, quo deum antecedatis. Ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam. — [6]) De prov. div. c. 2.

entzogen seien [1]). Deswegen sollen wir auch nur mit demjenigen uns beschäftigen, was unserem Willen unterworfen ist; in ihm allein sollen wir unser Glück suchen, alles andere aber, über welches wir nun einmal Nichts vermögen, soll uns schlechterdings gleichgültig sein. So werden wir nicht betrübt werden, wenn uns äußere Güter entrissen werden, oder wenn Unglück und Leiden über uns hereinbricht; wir werden uns damit trösten, daß wir in unserm Bewußtsein selbst unser Glück tragen, das uns nicht entrissen werden kann, und daß das Aeußere uns in dieser Richtung gleichgiltig sein kann und sein muß [2]). Aber um diese sittliche Ruhe zu gewinnen, genügt es nicht, unsere Begierden zu mäßigen, wir müssen sie gänzlich auszurotten streben, denn nur so werden wir jenes Hinderniß hinwegräumen, welches unserer gänzlichen Resignation und unserer vollkommenen Selbsthingabe an das Geschick im Wege steht [3]). —

In diese thatlose, an aller Wirklichkeit verzweifelnde Apathie, in welcher dem Epiktet auch der Kaiser Marcus Aurelius nachfolgte, lief also die psychologisch-ethische Lehre der Stoiker aus, während der Epicuräismus in der immer weiter um sich greifenden praktischen Anwendung desselben auf das Leben das äußerste Extrem der Unsittlichkeit erreichte. In der zur reinen Passivität des Gemüthes gewordenen stoischen Apathie lag keine Kraft mehr zur Bekämpfung und Ueberwindung des epicuräischen Sensualismus, und so kam es zuletzt so weit, daß auf diesem Gebiete in der Theorie sowohl, als auch in der Wirklichkeit die Begriffe umgekehrt, der Begriff des Lasters an die Stelle des Begriffes der Tugend, und umgekehrt der Begriff der Tugend an die Stelle des Begriffes des Lasters gesetzt wurde. Die Religion heiligte diese Umkehrung, indem sie das Laster auf den Thron der Götter erhob. Damit hatte aber auch der Materialismus sein Ziel erreicht; er konnte nicht mehr weiter fortschreiten, und darum mußte, wenn die Menschheit nicht völlig untergehen sollte, durch göttliche Gnade und Erbarmung ein Rückschlag in Wissenschaft und Leben eintreten; — die Geschichte mußte einen neuen Anfang nehmen. Wir werden sehen, daß und wie dieses geschah. —

Wir beeilen uns daher, die antike Zeit zu verlassen, und unsere Betrachtung der neuen Aera zuzuwenden, die mit der Erscheinung des Christenthums für die Menschheit im Allgemeinen und für die Wissenschaft im Besondern begann. Bevor wir jedoch diesen Schritt thun, müssen wir noch einen Blick werfen auf eine eigenthümliche Lehre, welche sich aus der Verbindung der jüdischen Offenbarungslehre mit der griechischen Philosophie bildete, und diese wird uns den Uebergang zur christlichen Zeit zunächst vermitteln.

---

[1]) Man. 1. — Diss. 1, 1. (Ritter, Gesch. der Phil. Band 4, p. 215.) — [2]) Man. 6. — Diss. 3, 3, p. 367 seqq. — [3]) Diss. 2, 18, p. 280 seqq. 3, 3, p. 367.

3. Uebergang zur nächsten Epoche.

Philo.

§. 250.

Bekanntlich verdankte die philonische Lehre ihren Ursprung dem Streben, die jüdische Offenbarungslehre dem Griechenthum gegenüber als die höchste Philosophie darzustellen, die alle Lehrsätze der hellenischen Philosopheme schon in sich schließe, und zwar in einer noch vollkommnern Weise, als sie in diesen selbst zu finden wären. Zu diesem Zwecke wurde die Offenbarungslehre den Lehrsätzen der griechischen Systeme möglichst anzupassen gesucht, und da dieses nicht wohl möglich war, wenn man den Litteralsinn in den heiligen Schriften durchgehends gelten ließ, so wurde dieser möglichst beseitigt und in allegorischen Deutungen verflüchtigt. Damit glaubte man denn auch den tiefern Sinn der Offenbarungslehre gefunden zu haben, und stellte diesen dann als den wahren Sinn derselben dem Litteralsinn als der bloßen Hülle dieses wahren Sinnes gegenüber. Diese durchaus rationalistische Richtung ist es, welche, wie schon gesagt, im Philonismus ihren Hauptträger und ihren Culminationspunkt fand, nachdem sie schon seit der Zeit der Ptolomäer von den alexandrinischen Juden, und insbesonders von den Therapeuten (denen wohl auch Philo angehörte), war vorbereitet und ausgebildet worden. Daher bricht denn auch in der philonischen Lehre der wahre Inhalt der Offenbarungslehre zwar überall durch und macht sich entschieden kenntlich; aber anderseits ist er doch wiederum mit einer Masse von griechisch-philosophischen Lehrsätzen derart versetzt und vermischt, daß sein wahrer Sinn in den bei weitem meisten Fällen fast gänzlich alterirt ist. Und da diese Lehrsätze aus den verschiedensten, einander selbst wiedersprechenden Systemen entnommen sind, so vermißt man auch alle innere Einheit in der philonischen Lehre. Das Ganze ist ein Conglomerat von Lehrmeinungen, dem man es bei jedem Schritte ansieht, daß es von keinem einheitlichen Gedanken beherrscht wird; sondern seine Zusammensetzung nur einem vagen Eklekticismus verdankt. —

Deßungeachtet aber trägt die philonische Lehre doch vorwiegend Einen Grundcharakter in sich, der durch den ganzen Verlauf derselben hindurch sich nicht verläugnet: und das ist der Idealismus in der Gestalt, die ihm Plato gegeben, wie denn auch Philo die Mehrzahl seiner Lehrsätze aus dem platonischen System entlehnt. Philo objectivirt ebenso, wie Plato, das Allgemeine als solches, und zwar nicht in der Form des Begriffes, sondern wie jener, in der Form der Idee. Er stellt ferner in gleicher Weise die Einheit der allgemeinen Ideen über die Erscheinungswelt hin, und unterscheidet in Folge dessen zwischen

einer idealen oder intelligibeln, und zwischen der sinnlichen Welt [1]). Das Allgemeine ist ihm das Unvergängliche und Ewige gegenüber dem Zeitlichen und Vergänglichen, und dieses Allgemeine ist die Idee [2]). — Schließt sich Philo in dieser Beziehung ganz an Plato an: so folgt er ihm auch darin nach, daß er den Idealismus durch die Annahme einer concreten Materie mildert. Diese Materie ist ihm eine qualitäts- und wesenlose, rohe und ungeordnete, an sich todte, zerrissene und bewegungslose Masse, und sie ist es denn auch, welche die feste Substanz und den concreten Träger der Erscheinungswelt bildet [3]). Sie ist ewig und unerschaffen; denn wenn auch Philo an manchen Stellen davon spricht, daß Gott die Welt aus dem nicht Seienden gebildet habe [4]), so sprechen andere Aeußerungen desselben, die nur im platonischen Sinne der Ewigkeit der Materie verstanden werden können, dafür, daß er unter diesem nicht Seienden bloß die Materie verstehen konnte, so fern sie an sich kein bestimmtes Sein ist, sondern erst in der Weltbildung zu bestimmten Dingen gestaltet wird. — Was endlich das Verhältniß zwischen den Dingen der Erscheinungswelt und zwischen den Ideen betrifft, so reducirt auch dieses Philo ebenso wie Plato auf ein bloßes Theilnehmen der Dinge an der Idee; so daß also das Einzelne gegenüber dem Allgemeinen nur dadurch

---

[1]) Phil. Quis rer. div. haer. sit. pag. 384, A. — Ich citire nach der Cölner Ausgabe von 1613. — [2]) De mund. opif. p. 22. Ἀῤ οὐκ ἐμφανως τας ἀσωματους και νοητας ἰδεας παριστησιν, αἱ των αἰσθητων ἀποτελεσματων σφραγιδας εἶναι συμβεβηκε, πριν γαρ χλοησαι την γην, αὐτο τουτο ἐν τη φυσει των πραγματων, χλοη φησιν ἠν· και πριν ἀνατειλαι χορτον ἐν ἀγρῳ, χορτος ἠν οὐχ ὁρατος. ὑπονοητεον δ᾿ ὁτι και ἑκαστου των ἀλλων, ἁ δικαζουσιν αἰσθησεις, τα πρεσβυτερα εἰδη και μετρα, οἱς εἰδοποιειται και μετρειται τα γινομενα, προϋπηρχεν. — Leg. Alleg. l. 1, p. 34. B. — De Cherub. p. 90. B. — Quod. det. pot. insid. sol. p. 131, C seqq. — De nom. mut. p. 825, A. B. — [3]) De mund. opif. p. 2, B. seqq. Μωσης ἐγνω δη, ὁτι ἀναγκαιοτατον ἐστιν ἐν τοις οὐσιν, το μεν εἶναι δραστηριον αἰτιον, το δε παθητον, και ὁτι το μεν δραστηριον, ὁ των ὁλων νους ἐστιν εἰλικρινεστατος και ἀκραιφνεστατος· κρειττων τε ἡ ἀρετη, και κρειττων ἡ ἐπιστημη, και κρειττων ἡ αὐτο το ἀγαθον και αὐτο το καλον· το δε παθητον, ἀψυχον και ἀκινητον ἐξ ἑαυτου, κινηθεν δε και χρηματισθεν και ψυχωθεν ὑπο του νου, μετεβαλεν εἰς το τελειοτατον ἐργον. — p. 4. Οὐσια (ἐστιν ἡ ὑλη), μηδεν ἐξ ἑαυτης ἐχουσα καλον, δυναμενη δε γενεσθαι παντα. ἠν μεν γαρ ἐξ ἑαυτης ἀτακτος, ἀποιος, ἀψυχος, ἑτεροιοτητος, ἀναρμοστιας, ἀσυμφωνιας μεστη. — De profug. p. 374, B. Ἡ μεν γαρ ὑλη, νεκρον. — Quis rer. div. haer. sit. p. 391, A. p. 393, A. seqq. — De vit. contempl. p. 688, D. — De prof. p. 353, B. seqq. — [4]) Leg. Alleg. l. 2, p. 47. Ἐπαινεσαι κατα την ἀξιαν τον τα ὁλα συστησαμενον ἐκ μη ὀντων. — De vit. Mos. l. 3, p. 536, A.

entsteht, daß die Materie an der Idee participirt [1]. Selbst den continuirlichen Fluß der Dinge, wodurch die Abspiegelung der Idee in ihnen getrübt wird, finden wir bei Philo angedeutet [2]. — Dieser allgemeinen Charakteristik zufolge steht mithin die philonische Lehre im Allgemeinen auf dem gleichen idealistischen Standpunkte, wie die platonische. Sehen wir nun, wie Philo diesen Standpunkt durchgeführt, und auf die Lehre vom Menschen angewendet hat. Wir wollen zuerst die allgemeinern Lehren Philos in Kürze betrachten, um uns dadurch das Verständniß der Lehre vom Menschen zu ermöglichen. —

§. 251.

An die Spitze alles Seins stellt Philo das göttliche Wesen. Gott ist der Welt nicht immanent, sondern er steht über derselben [3]. Er ist unbegreiflich und unaussprechbar [4]. Nur daß er ist, vermögen wir zu erkennen, und zwar aus seinen Werken, sein Wesen aber zu erfassen, ist uns unmöglich [5]. Wir begreifen unser eigenes Selbst nicht, geschweige Gott [6]. Daher nennt man ihn am besten mit jenem Namen, den er sich selbst gegeben, man bezeichnet ihn somit am geeignetesten als den, der da ist [7]. Diese Bezeichnung kehrt denn auch bei Philo beständig wieder [8]. Nur Gott erkennt und begreift sich selbst nach seinem Wesen [9]. Keine Eigenschaft kann daher im eigentlichen Sinne von Gott ausgesagt werden, obgleich es uns nicht verwehrt ist, von Eigenschaften Gottes zu sprechen [10]. — Hienach bezeichnet Philo Gott als den Unerzeugten (*αγεννητος*) [11], und als die Fülle der Vollkommenheit und Glückseligkeit [12]. Er ist ewig, unveränderlich und unvergänglich [13]. Für ihn gibt es kein Früher und kein Später, keine Vergangenheit und keine Zukunft, ihm ist alles gegenwärtig [14]. Gott ist einfach und an keinen Raum gebunden, er ist daher allgegenwärtig, und weil er dieses ist, ist er zugleich überall und nirgends [15]. Er genügt sich selbst und bedarf keines andern außer ihm; ihm gehört Alles an, er selbst Niemanden, außer sich selbst. Er

---

[1]) Leg. Alleg. l. 1, p. 34. *Πριν μεν γενεσθαι τα ἐπι μερους νοητα, ἠν το αὐτο τουτο νοητον, οὑ κατα μετοχην και τα ἀλλα ὠνομασται.* — [2]) De conf. lingu. p. 262, D. seqq. — [3]) De somn. p. 457, B. — [4]) Leg. Alleg. l. 2, p. 75, G. seqq. — [5]) Quod deus sit immut. p. 236, C. D. — De monarch. l. 1, p. 629, D. seqq. — De praem. et poen. p. 710, A. seqq. — [6]) Leg. Alleg. l. 1, p. 43. — De nom. mut. p. 809. A. seqq. 810. — [7]) Quod det. pot. insid. sol. p. 143, C. seqq. — De nom. mut. p. 809, E. — [8]) Leg. Alleg. l. 2, p. 61. 71 seqq. — Quod det. pot. insid. sol. p. 140, D. etc. — [9]) De praem. et poen. p. 709, E. — [10]) De nom. mut. p. 809. — [11]) De sacrif. Abel et Cain. p. 109. D. — De Plant. p. 170, F. — [12]) De Cherub. p. 94, F. — [13]) Leg. Alleg. l. 1, p. 37, F. — De Cherub. p. 85, F. — [14]) De sacrif. Ab. et Cain, p. 111, B. — [15]) Leg. Alleg. l. 2, p. 47, A. p. 53 F.

ist derselbe vor und nach der Schöpfung der Welt [1]). — Gott ist das Eine, das Gute, das Schöne schlechthin; ja noch mehr, er ist besser als das Gute, schöner als das Schöne, älter und erhabener als die Einheit [2]); er überragt alle diese Bezeichnungen, mit ihm ist Nichts zu vergleichen [3]). Nur Ein Name ist, wie schon gesagt, seiner würdig, nämlich der des Seienden [4]). — Es ist klar, daß diese gesammte Lehre Philos von Gott keine andere ist, als die Lehre der Offenbarung; wir werden aber bald sehen, wie sehr Philo die Reinheit dieser Grundsätze durch seine philosophischen Beimischungen, also vom philosophischen Standpunkte aus getrübt hat. —

Dieser Gott ist es nun, welcher aus dem ihm vorliegenden ungeformten Stoffe, — der Materie, — die Welt gebildet [5]), und mit ihr zugleich der Zeit ihre Entstehung gegeben hat, so daß mithin die Welt nicht ewig ist, sondern einen Anfang genommen hat [6]). Der Grund der Weltschöpfung ist die göttliche Güte, vermöge deren Gott es für besser hielt, die ungeordnete Materie zur Ordnung und bestimmten Bildung zu bringen [7]); und daher ist auch der Zweck der Weltschöpfung kein anderer, als die Offenbarung der göttlichen Güte [8]). Gott erhält aber auch die Welt [9]); denn er kann nicht aufhören zu wirken, weil ihm als der höchsten Ursache Thätigkeit und Wirksamkeit wesentlich ist [10]), und auf der andern Seite würde auch die Welt ohne die erhaltende Thätigkeit Gottes nicht fortbestehen können. Freilich liegt darin, daß Gott eine hervorbringende Thätigkeit nach Außen als wesentlich beigelegt wird, ein Widerspruch mit der Lehre von einem Anfange der Welt; allein daran dürfen wir uns bei Philo nicht stoßen. — Hat aber auch Gott die Welt aus der Materie gebildet, so hat er dieses dennoch nicht unmittelbar durch sich selbst gethan; denn ihm geziemte es nicht, mit der rohen und widerspänstigen Materie in unmittelbare Berührung zu treten; die Weltbildung ist von seiner Seite nur eine mittelbare, vermittelt durch den göttlichen Logos und die göttlichen Kräfte [11]). — Dieses führt uns auf die Betrachtung dieser zwei wichtigen Momente in der philonischen Lehre. —

---

[1]) De nom. mut. p. 811, E. seqq. — [2]) De mund. opif. p. 2, B. — De vit. contempl. p. 688, C. D. — De praem. et poen. p. 709, E. — De legat. ad Caj. p. 768, D. — [3]) De sacrif. Ab. et Cain. p. 113, E. — [4]) De somn. p. 465, C. D. — De vit. Mos. l. 1, p. 476, E. — [5]) De Cherub. p. 100. A. — De creat. princ. p. 562, D. seqq. — [6]) De mund. opif. p. 2, B. seqq. — [7]) De mund. opif. p. 3, G. — Quod deus sit immut. p. 241, C. — De nom. mut. p. 814, A. — [8]) Leg. Alleg. l. 2, p. 57, D. seqq. — De Cherub. p. 100, B. — [9]) De plant. p. 170, F. — [10]) Leg. Alleg. l. 1, p. 32. *Παυεται γαρ οὐδεποτε ποιων ὁ θεος, ἀλλ' ὡσπερ ἰδιον το καιειν πυρος, και χιονος το ψυχειν, οὑτω και θεου το ποιειν.* — De Cherub. p. 93, E. p. 95, A. — [11]) De victim. offer. p. 663. *Ἐξ ἐκεινης (της ὑλης) γαρ παντ' ἐγγεννησεν ὁ θεος οὐκ ἐφαπτομενος αὐτης, οὐ γαρ ἠν θεμις ἀπειρου και πεφυρ–*

§. 252.

Der Logos der Offenbarung erscheint bei Philo in platonischer Auffassung als die Einheit der Ideen, mithin als die intelligible Welt [1]). Der Logos ist ihm die Idee der Ideen, die einheitliche Gesammtheit derselben [2]), und somit auch der Ort der besondern Ideen, in die sich die allgemeinste Idee besondert. In dieser Beziehung ist also der Logos das Musterbild der Erscheinungswelt, und in letzterer befinden sich ebenso viele sinnlich wahrnehmbare Arten von Dingen, als im Logos Ideen oder intelligible Wesenheiten sind. Bevor Gott die Erscheinungswelt zum Dasein brachte, bildete er mit seinem Verstande ein ideales Bild von ihr, um nach diesem in sich vollendeten Musterbilde dann die Welt zu gestalten, und dieses Musterbild ist der Logos [3]). Wie aber der Logos nach unten Prototyp, so ist er nach oben, nämlich in Bezug auf Gott, Ektyp; denn Gott hat den Logos gebildet nach seinem eigenen Vorbilde, und daher ist dieser das Nachbild [4]), gewissermassen der Schatten Gottes selbst [5]). Das Analoge gilt dann natürlicher Weise auch von dem Verhältnisse der Dinge der Erscheinungswelt zum Logos. Sie sind die Ektype des Logos als des Prototyps, letzterer verhält sich zu ihnen gewissermassen wie das urbildliche Siegel, dessen Form den Dingen in ähnlicher Weise aufgedrückt ist, wie das Wachs den Abdruck des materiellen Siegels in sich

---

μενης ὑλης ψαυειν τον ἰδμονα και μακαριον, ἀλλα τοις ἀσωματοις δυναμεσιν, ὡν ἑτοιμον ὀνομα αἱ ἰδεαι, κατηχρησατο προς το γενος ἑκαστον την ἁρμοττουσαν λαβειν μορφην.

[1]) De mund. opif. p. 4. *Εἰ δε τις ἐθελησειε γυμνοτεροις χρησασθαι τοις ὀνομασιν, οὐδεν ἀν ἑτερον εἰποι τον νοητον εἰναι κοσμον, ἠ θεου λογον, ἠδη κοσμοποιουντος.* — [2]) Ibid. p. 4. *Δηλον δε, ὁτι και ἡ ἀρχετυπος σφραγις, ὁν φαμεν εἰναι κοσμον νοητον, αὐτος ἀν εἰη το ἀρχετυπον παραδειγμα, ἰδεα των ἰδεων, ὁ θεου λογος.* — [3]) De mund. opif. p. 3, B. seqq. *Προλαβων γαρ ὁ θεος ἁτε θεος, ὁτι μιμημα καλον οὐκ ἀν ποτε γενοιτο καλου διχα παραδειγματος, οὐδε τι των αἰσθητων ἀνυπαιτιον, ὁ μη προς ἀρχετυπον και νοητην ἰδεαν ἀπεικονισθη, βουληθεις τον ὁρατον τουτονι κοσμον δημιουργησαι, προεξετυπου τον νοητον, ἱνα χρωμενος ἀσωματῳ και θεοειδεστατῳ παραδειγματι, τον σωματικον ἀπεργασηται, πρεσβυτερου νεοτερον ἀπεικονισμα, τοσαυτα περιεξοντα αἰσθητα γενη, ὁσαπερ ἐν ἐκεινῃ νοητα . . . . . οὐδ᾽ ὁ ἐκ των ἰδεων κοσμος ἀλλον ἀν ἐχοι τοπον, ἠ τον θειον λογον τον ταυτα διακοσμησαντα· ἐπει τις ἀν εἰη των δυναμεων αὐτου τοπος ἑτερος, ὁς γενοιτο ἀν ἱκανος, οὐ λεγω πασας, ἀλλα μιαν ἀκρατον ἡντινουν δεξασθαι τε και χωρησαι . . . . .* p. 5, G. — Leg. Alleg. I. 1, p. 33, G. — [4]) De mund. opif. p. 5, B. — De confus. lingu. p. 267, C. *Θεου γαρ εἰκων, λογος ὁ πρεσβυτατος.* — De Monarch. I. 2, p. 336, B. — [5]) Leg. Alleg. I 6, p. 60, C.

aufnimmt [1]). Die Erscheinungswelt ist also ihrer wesentlichen Form nach nur das sinnlich wahrnehmbare Abbild des Logos; sie ist auf die möglichst vollkommene Weise ihm nachgebildet und daher auch das vollkommenste Werk Gottes [2]). In ihr ist die gesammte Materie absorbirt [3]), und sie ist daher nicht bloß die vollkommenste, sondern auch die einzig mögliche Welt. Und da das Ewige besser ist als das Zeitliche, so ist sie von Gott auch mit Unvergänglichkeit begabt worden [4]). — Der Logos ist aber als die Idee der Ideen auch die göttliche Weisheit; denn indem er als der Gedanke Gottes von der Welt sich erweist, liegt in ihm auch zugleich die höchste Wissenschaft, und diese charakterisirt sich in ihrem Verhältnisse zu Gott, in dem sie ihren Sitz und Ursprung hat, als dessen Weisheit. Daher finden wir denn auch in der Lehre Philos die Begriffe des göttlichen Logos und der göttlichen Weisheit stets für einander gesetzt [5]).

Man sieht leicht, daß diese Auffassungsweise des Logos zwar mit der Offenbarungslehre, aber an sich (wenn auch in ihren Folgen) noch nicht mit der oben entwickelten theistischen Lehre desselben in Widerspruch steht. Allein dabei bleibt Philo nicht stehen. Indem er den Satz ausspricht, daß das göttliche Denken zugleich auch Wirken sei [6]), und außerdem nicht bloß im Menschen, sondern auch in Gott zwischen dem *λογος ἐνδιαθετος* und *προφορικος* unterscheidet [7]), gibt er die Lehre von einer reinen Immanenz des Logos in Gott auf und verbindet mit der Idee des Logos die Idee der Emanation. Nun erscheinen plötzlich alle Ideen, welche im Logos enthalten sind, als eben so viele göttliche Kräfte [8]), die von Gott wie Lichtstrahlen ausströmen und ihn umhüllen [9]). Der Logos ist nun die Einheit aller jener Kräfte [10]), in welche das göttliche Wesen sich ergießt, und weil diese mit Lichtstrahlen

---

[1]) De mund. opif. p. 4, D. — Leg. Alleg. l. 2, p. 60, C. — Quod det. pot. insid. sol. p. 131. C. seqq. — De temul. p. 202, A. seqq. — De profug. p. 353, D. — Quod. a deo mitt. somn. p. 861, F. G. — [2]) De mund. opif. p. 2, C. — De plant. p. 167, E. — De Abrah. p. 274, B. — [3]) Quod det. pot. insid. sol. p. 142, D. — De plant. Noë p. 166, E. — [4]) Quod. mund. sit incorrupt. p. 727 seqq. — [5]) Leg. Alleg. l. 1, p. 36, F. p. 39 G. — [6]) De muud. opif. p. 2, F. *Ἁμα γαρ δρᾳν εἰκος θεον, οὐ προςταττοντα μονον, ἀλλα και διανοουμενον.* — De sacrif. Ab. et Cain, p. 109, C. — De somn. p. 460, A. — De vit. Mos. l. 1, p. 500, B. C. — [7]) Quod deus sit immut. p. 233, A. — [8]) De mund. opif. p. 3, F. — De confus. lingu. p, 270. *Εἱς ὢν ὁ θεὸς ἀμυθητους περι αὑτον ἐχει δυναμεις .... δι᾽ αὐ τουτων των δυναμεων ὁ ἀσωματος και νοητος ἐπαγη κοσμος, το του φαινομενου τουδε ἀρχετυπον, ἰδεαις ἀορατοις συσταθεις.* — De monarch. l. 1, p. 631, C. seqq. — [9]) De Cherub. p. 96, C. *Ὁ ὢν μυριας ἀκτινας ἐκβαλλει.* — [10]) De somn. p. 447, C. *Ὁ θειος λογος, ὁν ἐκπεπληρωκεν ὁλον δι᾽ ὁλων ἀσωματοις δυναμεσιν αὐτος ὁ θεος.*

verglichen werden, so ist der Logos gewissermassen die Lichtwohnung, in welcher der Ewige seinen Thron aufgeschlagen hat. Während also in der erstern Auffassung die Ideen nur als die Musterbilder der Weltdinge dastanden: so treten sie dagegen hier zugleich als wirkende und gestaltende Kräfte des Universums hervor [1]). Es wird mithin der Logos als die Einheit derselben aus einem bloßen Prototyp der Welt zum wirklichen Organ, durch welches Gott die Welt ins Dasein ruft, gestaltet, belebt und erhält [2]). Die Welt dagegen wird ebenso zur sichtbaren Wohnung Gottes, wie der Logos als der Gott umgebende Lichtkreis der von ihm ausströmenden weltbildenden Kräfte dessen unsichtbare Wohnung ist [3]).

§. 253.

Nach dieser Auffassung ist somit Gott die Uridee und zugleich die Urkraft, die sich dann im Logos in die Vielheit der Ideen und der Kräfte auseinander breitet. Faßt man auch diese Lehre nur im modalistischen Sinne auf, so ist es offenbar, daß sie sich mit der Ueberweltlichkeit Gottes und seines Logos durchaus nicht mehr vereinbaren läßt. Daher schlägt denn auch der philonische Theismus hier geradezu in den stoischen Pantheismus um. Gott verhält sich zur Welt wie in uns die Vernunft zur Seele, wie die Seele zum Leibe [4]); Gott ist die allgemeine Vernunft des Universums [5]), er ist die Weltseele [6]). An die Stelle der platonischen, tritt die stoische Gottesidee [7]). Gott ist daher der Welt immanent, er durchdringt und belebt alle Theile derselben, so daß die Welt als ein großes lebendes Wesen sich darstellt [8]); aber er durchdringt sie und gestaltet sie nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar durch seine Kräfte, so daß er also nur durch diese allgegenwärtig ist [9]). Der Logos dagegen, als die Einheit dieser Potenzen, stellt sich in dieser Beziehung

---

[1]) Vgl. De nom. mut. p. 811. 812. — [2]) Leg. Alleg. l. 2, p. 60. *Σκια θεου δε, ὁ λογος αὐτου ἐστιν, ᾧ καθαπερ ὀργανῳ προσχρησαμενος, ἐκοσμοποιει.* — De Cherub. p. 100, B. — De migr. Abrah. p. 305, A. — De profug. p. 374, B. — De monarch. l. 2, p. 636, B. — [3]) De plant. p. 172, F. — De migr. Abrah. p. 304, D. — De congr. quaer. erud. grat. p. 344, F. — [4]) De migr. Abrah. p. 326, A. seqq. — [5]) Leg. Alleg. l. 2, p 50, E. — De migr. Abrah. p. 304, D. — [6]) De mund. opif. p. 11, E. — Leg. Alleg. l. 1, p. 43. *Ἡ γαρ των ὁλων ψυχη θεος ἐστι κατ᾽ ἐννοιαν.* — De profug. p. 374, B. *Ὁ θεος, πηγη του ζῆν.* — Quod det. pot. insid. sol. p. 143, B. — [7]) Leg. Alleg. l. 1, p. 36. *Ἅτε εἷς και το παν αὐτος (θεος) ὤν.* — [8]) De victim. p. 649, F. — [9]) De confus. lingu. p. 266, A. seqq. — De migr. Abrah. p. 325. *Μητε γαρ τον κοσμον, μητε την του κοσμου ψυχην πρωτον εἶναι θεον, ἀλλα συνεχεσθαι μεν τοδε το παν ἀορατοις δυναμεσιν ..... δεσμοι γαρ αἱ δυναμεις του παντος ἀῤῥηκτοι.*

bar als der Zertheiler des Alls, d. i. als derjenige, welcher, der Materie immanent, diese zu den verschiedenen Gattungen und Arten der Dinge gestaltet [1]). Er ist mithin der die Welt selbst innerlich durchdringende und sie von innen heraus gestaltende Weltkünstler, er offenbart sich selbst in allen Dingen, soferne diese jene Ideen in sich darstellen, die in ihm selbst einheitlich gelegen sind, weßhalb er in dieser Beziehung mit Recht als der *λογος σπερματικος* bezeichnet werden kann [2]). Wie er aber die Dinge auseinander scheidet, so hält er sie hinwiederum auch zur einheitlichen Ganzheit der Welt zusammen, er und die in ihm enthaltenen Kräfte sind das Band, das die Dinge mit einander verkettet, und sie zu einer organischen Einheit verbindet [3]). Gott und der Logos in ihrer beiderseitigen Einheit mit einander sind die in sich unveränderliche ewige Natur, die nach der Lehre der Stoiker das allgemeine Lebensprincip ist, von welchem das Leben und Dasein aller Dinge abhängt. Der Logos ist daher auch das allgemeine und in sich unveränderliche Gesetz der Welt [4]), sowie die Providenz, die über ihr waltet [5]); die Welt dagegen ist gewissermassen das Gewand, in welches er sich eingehüllt hat [6]). —

Kann Philo nach all dem bisher Gesagten vom stoischen Pantheismus nicht freigesprochen werden, wenn er auch Gott nicht in dem roh materiellen Sinne faßte wie die Stoiker, so ist aber doch auch dieses wiederum nicht das letzte Wort Philos. Wenn er auch Gott als die Seele der Welt bezeichnete, so ist ihm dieses Gott doch auf der andern Seite wieder nicht und er stellt es entschieden in Abrede. Wenn er auch den Logos als den der Welt selbst immanenten unpersönlichen Weltbildner bezeichnete, so finden wir doch auf der andern Seite ihn wiederum als ein persönliches Wesen aufgefaßt [7]), das als eine mittlere Natur zwischen Gott und der Welt steht [8]) und sie beide von einander scheidet, um dann hinwiederum als Mittler zwischen beiden sich zu bethätigen [9]). Der Logos ist in dieser Fassung weder ungezeugt und unentstanden wie Gott, noch ist er ebenso und in der nämlichen Weise erzeugt und hervorgebracht wie die Dinge; als eine, über allen Dingen erhabene Natur ist er von Gott zwar

---

[1]) Quis rer. div. haer. sit. p. 390, A. p. 401, A. seqq. — [2]) Quis rer. div. haer. sit. p. 388, G. p. 393, F. seqq. p. 395, C. — [3]) De plant. p. 168, C. *Δεσμον γαρ αὐτον (τον λογον) ἀῤῥηκτον του παντος ὁ γεννησας ἐποιει πατηρ.* — De profug. p. 364, D. seqq. — Quis rer. div. haer. sit, p. 396, B. — Vgl. De migr. Abrah. p. 330, E. — [4]) De plant. p. 168, B. — De migr. Abrah. p. 319, B. C. — [5]) De migr. Abrah. p. 304, E. — [6]) De profug. p. 364, C. D. — [7]) De confus. lingu. p. 258. *Τουτον μεν γαρ πρεσβυτατον υἱον ὁ των ὀντων ἀνετειλε πατηρ, ὁν ἑτερωθι πρωτογονον ὠνομασε, και ὁ γεννηθεις μεντοι μιμουμενος τας του πατρος ὁδους, προς παραδειγματα ἀρχητυπα ἐκεινου βλεπων, ἐμορφου εἰδη.* — [8]) De plant. p. 174, F. — De somn. p. 880, E. *Τῃ μεταξυ φυσει θνητου και ἀθανατου γενους.* — [9]) Quis rer. div. haer. sit. p. 397, G.

hervorgebracht, jedoch auf eine ganz andere Weise, als die übrigen Dinge [1]). Er ist der Sohn Gottes und zwar der ältere, erstgeborene Sohn [2]), während die Welt als der jüngere Sohn Gottes zu bezeichnen ist [3]). Man kann ihn auch Gott nennen, wiewohl nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur, sofern er in seiner Wirksamkeit als Stellvertreter Gottes auftritt [4]). Ebenso ist er der göttliche Mensch, und als solcher das Urbild, nach dessen Muster der irdische Mensch geschaffen worden [5]). Als göttliche Weisheit erkennt er sich selbst, und weil Gott durch ihn die Welt geschaffen hat, so ist also Gott der Vater, die Weisheit dagegen die Mutter der Welt [6]), — wenn nicht vielleicht diese letztere Bezeichnung mehr in jene Auffassungsweise Gottes und des Logos paßt, die an den Stoicismus sich anlehnt. — Der Logos ist ferner der Mittler zwischen Gott und der Welt, er vermittelt die Befehle und Anordnungen Gottes an die Menschen, und tritt hinwiederum als der Fürbitter für die Menschen bei Gott auf [7]). In ersterer Beziehung nennt ihn Philo den Engel Gottes [8]), und zwar den ersten der Engel [9]); in letzterer dagegen den Hohenpriester, der für die Menschen opfert [10]). —

§. 254.

Lehnt sich diese persönliche Fassung des Logos als solche wieder mehr an die Offenbarungslehre an, so sind wir aber mit der Darstellung der philonischen Logos-Lehre noch nicht zu Ende. Mit dem Logos verbindet Philo noch die Idee gewisser göttlicher Kräfte, deren höchste eben wiederum der Logos selbst ist. Diese Kräfte sind durchaus nicht identisch mit jenen, als deren Einheit oben der Logos sich uns dargestellt hat, sondern es liegt ihnen wiederum eine ganz andere Bedeutung unter. Solcher Kräfte werden von Philo insbesonders fünf namhaft gemacht, nämlich die schaffende, regierende, gebietende, verbietende und vergebende Kraft. An der Spitze derselben steht gleich dem Wagenlenker

[1]) Quis rer. div. haer. sit. p. 398, A. *Κἀγω εἱστηκειν ἀνα μεσον κυριου και ὑμων, οὔτε ἀγεννητος, ὡς ὁ θεος ὤν, οὔτε γεννητος, ὡς ὑμεις, ἀλλα μεσος των ἄκρων, ἀμφοτεροις ὁμηρευων.* — [2]) De agricult. p. 152, B. *Πρεσβυτερος υἱος.* — [3]) De temulent. p. 190, D. — Quod deus sit immut. p. 232, G. — [4]) De somn. p. 465 seqq. — [5]) De confus. lingu. p. 267, B. *Ὁ κατ᾽ εἰκονα ἄνθρωπος (ὁ λογος).* — [6]) Quod det. pot. insid. sol. p. 128, C. p. 137, A. seqq. — De temul. p. 190, C. seqq. — De confus. lingu. p. 256, D. — De profug. p. 357, F. p. 358, A. p. 364, C. — [7]) De migr. Abrah. p. 318, C. — De vit. Mos. l. 3, p. 521 B. — [8]) Leg. Alleg. l. 2, p. 71, D. E. — De Cherumb. p. 83, C. — Quod deus sit immut. p. 249, B. — De profug. p. 352, D. — [9]) De confus. lingu. p. 267, B. *Ἀγγελος πρεσβυτατος, ὡς ἀρχαγγελος.* — [10]) Legg. Alleg. l. 2, p. 58, B. — De profug. p. 364, B. — Quis rer. div. haer. sit. p. 397, G.

der göttliche Logos, und zwischen ihm und Gott selbst gibt es kein mittleres mehr [1]). Anderwärts jedoch spricht Philo bloß von zwei Hauptkräften, der schaffenden und der regierenden, die er als Güte und Macht bezeichnet, und von denen er sagt, daß Gott nach der erstern Herr, nach der letztern Gott genannt wird. Der Vermittler zwischen diesen beiden Hauptkräften ist zunächst der Logos, zuhöchst aber Gott selbst [2]). — Was nun den Begriff betrifft, welchen Philo mit diesen Kräften verbindet, so geht aus allen Aeußerungen desselben hervor, daß er sie ebenso als von Gott verschiedene persönliche Naturen betrachtete, wie den Logos selbst. Denn wenn auch alle göttlichen Eigenschaften überhaupt von Philo göttliche Kräfte genannt werden, so kann man doch in Bezug auf jene Kräfte, von denen wir hier sprechen, durchaus nicht an einen bloßen Modalismus denken, wenigstens nicht in allen einzelnen Stellen, wo sie in seinen Schriften vorkommen. Wie aber diese Kräfte entstanden, ob sie ihren Ursprung als persönliche Substanzen einer Emanation aus Gott verdanken, oder ob ihre Entstehung auf eine andere Weise zu erklären sei: darüber finden wir bei Philo ebensowenig eine Aufklärung, wie über die Entstehung des Logos, sofern er als persönlich gefaßt wird. Die Stellung jedoch, welche die genannten Kräfte in der philonischen Lehre einnehmen, ist die analoge, wie die des Logos. Auch sie sind die Diener Gottes in der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt und wirken in ihrer Weise zu diesem Zwecke mit. Gottes war es nicht würdig, mit der rohen Materie in unmittelbare Berührung zu treten, und darum treten hier die genannten Kräfte an seine Stelle, um als seine Stellvertreter das zu vollbringen, was Gott durch sich selbst nicht vollbringen wollte [3]). Vermöge der einen der beiden Hauptkräfte ist Gott Schöpfer des Alls und Spender alles Guten, vermöge der andern ist er Richter und Rächer alles Bösen. Ueberall ist es aber zuletzt dennoch wieder der Logos, durch dessen Wirksamkeit die Wirksamkeit aller übrigen Kräfte Gottes bedingt ist; denn er ist das allgemeine und höchste Organ, wodurch Gott auf die Welt einwirkt.

Mit dem Logos und diesen höchsten göttlichen Kräften ist jedoch die Reihe der Vermittler zwischen Gott und der Welt noch nicht abgeschlossen. Vielmehr ist nach Philo ebenso, wie nach Plato Alles voll von vernünftigen lebenden Wesen; denn jeder Theil der Welt muß dieselben haben, und diese werden in dem Maaße unvollkommener, als die Region, in welcher sie sich befinden, niedriger steht [4]). Alle aber üben als Diener Gottes in ihrer Weise das

[1]) De profug. p. 362, F. seqq. — p. 363, G. — [2]) De Cherub. p. 86, F. seqq. 87. — De sacrif. Abel et Cain p. 108, B. seqq. — De plant. p. 176, D. seqq. — De Abrah. p. 287, E. seqq. — Quis rer. div. haer. sit, p. 393, G. — De somn. p. 457, F. — De vit. Mos. l. 3, p. 517, F. seqq. — De victim. offer. p. 661, B. C. — De leg. ad Caj. p. 769, A. — [3]) Vgl. De victim. offer. p. 663, E. seqq. — [4]) De gigant. p. 221, E. seqq.

Vermittleramt zwischen Gott und den Menschen [1]). Sie führen die Befehle Gottes aus, und bitten hinwiederum für die Menschen bei Gott [2]). Philo nennt sie im Allgemeinen Engel, wiewohl er in platonischer Weise auch die Gestirne für höhere, dem Göttlichen verwandte vernünftige Wesen hielt, und sie als sichtbare Götter dachte [3]), während er den eigentlichen Engeln den Luftraum als Wohnung anweist, und sie so den platonischen Dämonen substituirt [4]). Indem so die Kette der Wesen continuirlich vom Höchsten bis zum Niedrigsten, von Gott bis zu dem Menschen herabläuft, stellt sich die Welt als ein großer Staat dar, in welchem Gott der oberste Herrscher ist, seine Herrschaft aber durch seine untergeordneten Diener, die in dieser Beziehung gewissermassen als seine Satrapen dastehen, ausüben läßt [5]). Die obersten dieser Satrapen sind die beiden höchsten Kräfte, die wir oben namhaft gemacht haben, die Güte und die Macht. Die eine spendet die göttlichen Wohlthaten und Belohnungen, die andere dagegen führt die Strafgerichte Gottes aus [6]), und zwar beide wiederum durch die ihnen untergeordneten Mächte, so daß also in dieser Beziehung ein stetiger Regierungsorganismus in der Welt sich gestaltet. — Doch spricht Philo auch von bösen Geistern, welche den Menschen nachstellen, und nicht ihr Heil, sondern ihr Verderben erzwecken [7]). Bricht hier wiederum die Lehre der Offenbarung vom Falle der Engel hindurch, so weiß man freilich nicht, wie diese Lehre mit den folgenden Lehrsätzen Philos über das Wesen des Bösen zu vereinbaren sei. —

§. 255.

Was nämlich den Bau der Welt selbst betrifft, so unterscheidet Philo den Himmel als den vollkommsten Theil derselben von der Erde als dem unvollkommensten. Die Elemente, aus denen die irdische Region, die bis zum Monde reicht, besteht, sind die Erde, das Wasser, die Luft und das Feuer, weßhalb auch in der sublunarischen Region ein Erd- und Wasser-, und ein Luft- und Feuerkreis sich befindet [8]). Dem Himmel dagegen legt Philo, wie Aristoteles, ein fünftes, von den erstgenannten wesentlich verschiedenes Element unter [9]). Während in der himmlischen Region Alles vollkommen und gut ist, findet sich dagegen in der sublunarischen Region das Böse und die Unvollkommenheit mit dem Guten und Vollkommenen vermischt [10]). Der tiefste Grund dieses Bösen und Unvollkommenen ist aber hier die Materie; denn diese

---

[1]) De gigant. p. 222, C. — De confus. lingu. p. 270, D. seqq. — De somn. p. 455, D. seqq. — [2]) De execr. p. 725, E. — [3]) De mund. opif. p. 12, D. p. 25, A. — De plant. p. 168, E. — De gigant. p. 222, A. — [4]) De plant. p. 168, F. seqq. — De gigant. p. 222, A. — [5]) De monarch. l. 1, p. 627, A. — [6]) Vgl. De confus. lingu. p. 271, A. seqq. — [7]) De gigant. p. 222, G. seqq. — [8]) De plant. p. 167, B. seqq. — [9]) De mund. opif. p. 4, F. seqq. — [10]) De profug. p. 359, B. seqq.

widerstreitet der gestaltenden Einwirkung des Logos, und ist somit die wesentlich böse Natur, gegenüber der göttlichen Natur und der des Logos, welche das wesentlich Gute sind [1]). Gott kann nicht selbst der Urheber des Bösen und des Uebels sein [2]); es wäre eine Lästerung, wollte man dieses von ihm aussagen; von ihm kommt nur Gutes; das Böse muß also in der ihm entgegengesetzten Natur ihren Grund haben, und das ist die Materie. Allein gerade deßhalb ist es auch ebenso nothwendig, wie das Gute; — „Gott muß immer Etwas entgegengesetzt sein" [3]). — Die sechs Tage, inner welchen den heiligen Schriften zufolge die Welt vollendet wurde, sind nicht als wirkliche Zeitabschnitte zu denken, sondern sie drücken nur die Ordnung aus, in welcher die Dinge vermöge ihrer Idee auf einander folgen [4]), und diese Ordnung ist geregelt durch die Sechszahl, weil diese die vollkommenste ist [5]). Das Sechstagewerk bezieht sich somit bloß auf die ideale Schöpfung der Dinge im Logos [6]), die sinnliche Schöpfung dagegen ward vermittelt durch die göttlichen Kräfte. Das Letzte in der Schöpfung ist der Mensch [7]), und zwar deßhalb, weil er als Mikrokosmus [8]) den Mittelpunkt der Welt bildet, und alle übrigen Dinge seinetwegen geschaffen worden sind [9]). — Und so sind wir endlich bei der philonischen Lehre vom Menschen angelangt.

Wir mußten über die allgemeinen Lehren des Philonischen Systemes uns etwas weiter verbreiten, weil, wie sich zeigen wird, dasselbe großen Einfluß auf die nächste Zukunft ausübte. Wenn wir uns aber diese Lehren in einen allgemeinen Ueberblick zusammenfassen: so werden wir den Mangel an einer durchgreifenden Einheit in denselben, von dem wir oben gesprochen haben, allenthalben bestättiget finden. Es ist in der That unsäglich, welche Masse von Widersprüchen in diesem System angehäuft ist. Es ist schlechterdings unmöglich, eine organische Verbindung der Lehrsätze desselben herzustellen. Da soll der Stoicismus und Aristotelismus ebenso gut, wie der Platonismus eine Berechtigung finden, und die Offenbarungslehre zugleich nach allen diesen Systemen interpretirt werden. Welches Chaos von Sentenzen sich aus einem solchen Verfahren ergeben mußte, ist klar; wir haben es aber bisher bloß zum Theil kennen gelernt; es wird uns ebenso in der Lehre vom Menschen begegnen. Nur das Eine kann uns noch in Etwas mit dem Philonischen System versöhnen, daß es denn doch bei weitem vorwiegend auf dem Boden des platonischen Idealismus steht, was wir auch in der Lehre vom Menschen bestättigt finden werden.

---

[1]) Leg. Alleg. l. 2, p. 61. *Φυσις ἐξ ἑαυτης βλαβερα και ἐπιληπτος, και καταρατος (ἡ ὑλη).* — [2]) De agricult. p. 160, D. seqq. — De confus. lingu. p. 269, B. — [3]) De profug. p. 359, B. seqq. — [4]) Leg. Alleg. l. 1, p. 31. — [5]) De mund. opif. p. 2, F. seqq. p. 15. — [6]) De mund. opif. p. 4 seqq. — [7]) De mund. opif. p. 11, A. — [8]) De plant. p. 170, C. — [9]) Vgl. De mund. opif. p. 13 seqq.

§. 256.

Wie Philo in seiner Kosmologie fortwährend zwischen intelligibler und sinnlicher Welt unterscheidet, so spricht er auch in seiner Lehre vom Menschen fortwährend von zwei Menschen, nämlich von dem idealen und von dem irdischen. Der ideale Mensch ist der wahre vollkommene Mensch, wie er von Gott ursprünglich in der Idee gedacht worden ist. Er ist der allgemeine Mensch — die allgemeine Idee des Menschen — und als solcher weder Mann noch Weib. Er ist das vollkommene Abbild Gottes und zugleich wiederum das Musterbild des irdischen Menschen. Er ist derjenige Mensch, von welchem es im ersten Kapitel der Genesis heißt, daß ihn Gott nach seinem Bilde geschaffen habe, während dagegen unter dem irdischen Menschen derjenige zu verstehen ist, welcher im zweiten Kapitel der Genesis auftritt, und von welchem es daselbst heißt, daß ihn Gott aus Erdlehm gebildet, und die Seele ihm eingehaucht habe [1]). Der ideale Mensch kann somit als Idee des Menschen nur im göttlichen Logos sich befinden, weil dieser eben die Einheit der Ideen ist. Und da der Logos von Philo nicht bloß als Einheit wirklicher und wirkender Kräfte, sondern auch als selbstständige persönliche Natur aufgefaßt wird, so erklärt sich hieraus, warum auch der ideale Mensch nicht nur immer wie ein persönliches Wesen hervortritt, sondern sogar, wie schon oben angedeutet worden, mit dem Logos selbst identificirt wird, sofern dieser von Philo ausdrücklich als der Mensch Gottes, also als der Urmensch und Gattungsmensch bezeichnet wird [2]). In der That, wenn nur das Allgemeine das wahre Sein ist, und wenn dieses Allgemeine im Wesen des Menschen zu seiner vollsten Bestimmtheit gelangt, sofern im Menschen alles Sein sich concentrirt, und zur höchsten Stufe seiner ihm immanenten Selbstentwicklung

---

[1]) De mund. opif. p. 23. *Ἐναργεστατα και δια τουτου παριστησιν, ὁτι διαφορα παμμεγεθης ἐστι του δε νυν πλασθεντος ἀνθρωπου, και του κατα την εἰκονα θεου γεγονοτος προτερον. ὁ μεν γαρ διαπλασθεις ἠδη αἰσθητος, μετεχων ποιοτητος, ἐκ σωματος και ψυχης συνεστως, ἀνηρ ἢ γυνη, φυσει θνητος ὢν· ὁ δε κατα την εἰκονα, ἰδεα τις, ἢ γενος, ἢ σφραγις, νοητος, ἀσωματος, οὔτ' ἄῤῥην, οὔτε θηλυ, ἀφθαρτος φυσει.* — Leg. Alleg. l. 1, p. 35. *Διττα ἀνθρωπων γενη· ὁ μεν γαρ ἐστιν οὐρανιος ἀνθρωπος, ὁ δε γηϊνος. ὁ μεν οὐν οὐρανιος, ἁτε κατ' εἰκονα θεου γεγονος, φθαρτης και συνολως γεωδους οὐσιας ἀμετοχος· ὁ δε γηϊνος, ἐκ σποραδος ὑλης, ἡν χουν κεκληκεν, ἐπαγη· διο τον μεν οὐρανιον φησιν οὐ πεπλασθαι, κατ' εἰκονα δε τετυπωσθαι. το δε γηϊνον πλασμα, ἀλογον γεννημα εἶναι του τεχνιτου.* p. 38. 43 seqq. — De plant. p. 172, A. seqq. — De profug. p. 360, B. — Leg. Alleg. l. 3, p. 841, D. — p. 843. — [2]) De confus. lingu. p. 255. *Ἀνθρωπον θεου, ὁς του ἀϊδιου λογος ὢν.* — p. 267, B. *Ὁ κατ εἰκονα ἀνθρωπος (ὁ λογος).*

emporsteigt, so muß zuletzt auch der Logos, als die Einheit des Allgemeinen, als Mensch sich charakterisiren, und zwar als der wahre, vollkommene Mensch, der durch seine Selbstspieglung in der Erscheinungswelt das Dasein des irdischen Menschen erst bedingt. —

Gehen wir nun aber zum irdischen Menschen fort, mit dem wir uns hier zunächst zu beschäftigen haben, so ist Philo in Bezug auf diesen seinem idealistischen Princip in so ferne treu geblieben, als er in dem empirischen Menschen eine doppelte Seele annimmt, eine vernünftige und eine vernunftlose. Beide sind von einander nicht bloß beziehungsweise, sondern substantiell verschieden. Die vernunftlose Seele haben wir mit den Thieren gemein, und sie hat ihren Sitz im Blute; die vernünftige Seele dagegen ist geistiger Natur und wohnt im Haupte [1]). Nur die vernünftige Seele ist der wahre eigentliche Mensch, nicht jenes aus Leib und Seele zusammengesetzte Gebilde, das wir zwar Mensch nennen, das aber doch nicht dasjenige ist, worauf der eigentliche Begriff des Menschen bezogen werden muß [2]). Auch hier fällt, also, wie bei Plato, der Begriff des Menschen mit der vernünftigen Seele zusammen. — Die vernünftige Seele ist einfach, untheilbar und unkörperlich [3]), sie ist ordnungsgemäß das Haupt und der Beherrscher aller übrigen Kräfte des Menschen, welche zu ihr nur im Verhältnisse von Accidentien stehen, und ihrer Herrschaft gänzlich anheimgegeben sind [4]).

---

[1]) Quod det. pot. insid. sol. p. 132. *Πνευμα ἐστιν ἡ ψυχης οὐσια...., ἑκαστον ἡμων κατα τας προσεχεις τιμας ἀριθμων, δυο εἰναι συμβεβηκε, ζωον τε, και ἀνθρωπον. ἑκατερῳ δε τουτων συγγενης δυναμις των κατα ψυχην ἀποκεκληρωται. τῳ μεν ἡ ζωτικη, καθ' ἡν ζωμεν· τῳ δε ἡ λογικη, καθ' ἡν λογικοι γεγοναμεν. της μεν οὐν ζωτικης μετεχει και τα ἀλογα, της δε λογικης οὐ μετεχει.... ἡ μεν οὐν κοινη προς τα ἀλογα δυναμις οὐσιαν ἐλαχεν αἱμα, ἡ δε ἐκ της λογικης ἀποῤῥυεισα πηγης, το πνευμα, οὐκ ἀερα κινουμενον, ἀλλα τυπον τινα και χαρακτηρα θειας δυναμεως.* — De victim. p. 650, D. Leg. Alleg. l. 1, p. 40. — [2]) Quod det. pot. insid. sol. p. 132. *Μιμημα δε και ἀπεικονισμα (θεου) ἀνθρωπος, οὐ το διφυες ζωον, ἀλλα το της ψυχης ἀοριστον εἰδος, ὁ νους και λογος κεκληται..... ἀνθρωπου δε ψυχην ὀνομαζει ἀνθρωπον, οὐ το συγκριμα καλων, ἀλλα το θεοειδες ἐκεινον δημιουργημα, ᾧ λογιζομεθα.* — De agricult. p. 147. *Ἀνθρωπος δε ὁ ἐν ἑκαστῳ ἡμων, τις ἀν εἰη πλην ὁ νους.* — De temul. p. 198, B. seqq. — De congress. quaer. erud. grat. p. 342, F. *Ὁ νους ἀνθρωπος ἐστιν ἐν ἀνθρωπῳ.* — [3]) Quod deus sit immut. p. 234. *Τουτο της ψυχης το εἰδος, οὐκ ἐκ των αὐτων στοιχειων, ἐξ ὡν τα ἀλλα ἀπετελειτο, διεπλασθη. Καθαρωτερας δε και ἀμεινονος ἐλαχεται οὐσιας, ἐξ ἡς αἱ θειαι φυσεις ἐδημιουργουντο.* — Quis rer. div. haer. sit. p. 400, F. — De somn. p. 443, F. — [4]) Quod deus sit immut. p. 234, B.

Diese Zweitheilung der menschlichen Seele ist der Hauptgrundsatz, welcher die ganze Psychologie Philos trägt und durchdringt. In der weitern Durchführung dieses Princips aber liefert uns Philo das seltsamste Gemisch von platonischen, aristotelischen und stoischen Ideen. Er bedient sich im buntesten Durcheinander bald der einen, bald der andern, wie er es eben für seine jeweiligen Zwecke für gut findet. Wir wollen es versuchen, dieselben auseinander zu scheiden, und soviel es möglich ist, Ordnung in dieselben zu bringen.

§. 257.

Philo unterscheidet vorerst mit Plato zwischen drei Theilen der Seele, von denen er den einen als die vernünftige Seele bezeichnet, der er ihren Sitz im Haupte anweist, den andern dagegen die irascible, und den letzten die begierliche Seele nennt, und beide in der Brust- und Leberregion ihren Wohnsitz haben läßt [1]). Die vernünftige Seele ist ihm hier das Princip des Erkennens und Wollens, die irascible das Princip der irascibeln, und die begierliche das der begierlichen Affecte oder der sinnlichen Lust [2]). Hier besteht ihm somit die unvernünftige Seele aus zwei Theilen, bei denen es ungewiß bleibt, ob diese zwei Theile in Einem Principe wurzeln, oder ob sie zwei wirklich substantiell verschiedene Seelen seien. — Anderwärts dagegen unterscheidet Philo mit Aristoteles zwischen der vegetativ-sensitiven Seele und zwischen der Vernunft. Hier ist ihm dann auch wiederum die Vernunft das Princip des Erkennens und Wollens, die vegetativ-sensitive Seele ist ihm das Princip des leiblichen Lebens, der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Begehrens, dem der Affect, die Lust und der Schmerz angehören [3]). Die Vernunft ist ihm in dieser Beziehung gewissermassen das männliche, die vegetativ-sensitive Seele das weibliche Element im Menschen, sofern aus der Verbindung beider mit einander das Ganze, was wir Mensch nennen, resultirt [4]). — Wiederum unterscheidet Philo in stoischer Weise zwischen acht Theilen der Seele. Der erste ist der herrschende Theil, und das ist die Vernunft [5]); unter ihm steht dann der vernunftlose Theil der Seele, und dieser ist nicht einfach und untheilbar wie der erstere, sondern er theilt

---

[1]) Leg. Alleg. l. 1, p. 40. *Νοητεον οὐν, ὁτι ἐστιν ἡμων ἡ ψυχη τριμερης, και ἐχει μερος, το μεν λογικον, το δε θυμικον, το δε ἐπιθυμητικον· και συμβεβηκε του μεν λογικου χωριον εἰναι και ἐνδιαιτημα κεφαλην, του δε θυμικου τα στερνα, του δε ἐπιθυμητικου το ἰτρον.* l. 2, p. 63. — De confus. lingu. p. 253, B. — [2]) Vgl. De agricult. p. 154, C. seqq. — [3]) Quod det. pot. insid. sol. p. 132. — [4]) De spec. legg. p. 621, B. — De victim. p. 648, F. — [5]) Leg. Alleg. l. 1, p. 36. *Ψυχης ἡγεμονικον ἐστιν ὁ νους.* — Quod det. pot. insid. sol. p. 128, B.

sich in sieben Verzweigungen, welche in die fünf Sinne, in das Organ der Sprache und in das der Zeugung sich ausbreiten [1]). Der herrschende Theil der Seele ist hier der Mittelpunkt, und von diesem laufen die unvernünftigen Kräfte in ähnlicher Weise peripherisch aus, wie die göttlichen Kräfte von Gott selbst [2]). Philo treibt diese Analogie so weit, daß es manchmal den Anschein hat, als wollte er eine substantielle Einheit zwischen dem herrschenden und den untergeordneten Theilen der Seele annehmen [3]), allein seine anderweitigen Lehren sprechen zu entschieden gegen diese Annahme, und außerdem ist dieß nicht der erste Widerspruch, der uns in der Lehre Philos begegnet. —

Gehen wir nach Aufzählung dieser verschiedenartigen Unterscheidungen über auf die Lehre des Philo von dem Erkenntniß- und Willensvermögen im Besondern, so unterscheidet Philo in Bezug auf das Erstere zwischen Sinn und Vernunft. Durch den erstern erkennen wir das Sinnliche, durch die letztere dagegen das Uebersinnliche, Intelligible [4]). Beide Erkenntnißquellen hält Philo, wie es nach dem ganzen Charakter und der ganzen Anlage seines Systems nicht anders zu erwarten steht, strenge auseinander. Die Vernunft ist ihm das männliche, der Sinn das weibliche Element im Erkenntnißvermögen [5]). — Lehnt sich Philo mit dieser Unterscheidung zwischen Sinn und Vernunft an die platonische Lehre an: so schiebt er dennoch auch wiederum in aristotelischer Weise ein Mittelglied zwischen beide ein, den *λογος*, und so erhält er drei Erkenntnißkräfte, nämlich die *αισθησις*, den *λογος* und den *νους*, die wir als Sinn, Verstand und Vernunft im engern Sinne bezeichnen können, wiewohl die beiden letztern Bezeichnungen häufig auch umstellt werden [6]). Der Logos gilt ihm hier als das ratiocinirende Vermögen, das sich denn auch in der Sprache kund gibt (daher *λογος ἐνδιαθετος* und *προφορικος*) [7]), der *νους* dagegen als das Vermögen der unmittelbaren intellectuellen Anschauung. Der *νους* verhält sich zum *λογος* in analoger Weise, wie Gott als allgemeiner *νους* oder als allgemeine Weltvernunft zum göttlichen Logos, in den er sich ergießt und zertheilt [8]). Ist der *λογος* auch der Sitz der Meinung [9]), so ist dagegen der *νους* die höchste Blüthe der vernünftigen Seele, er ist gewissermassen die Seele der Seele; wie das Auge das höchste und edelste Organ des Leibes ist, so ist auch der *νους* gewissermassen das Auge der Seele, und

---

[1]) Quod det. pot. insid. sol. p. 144, C. — De Abrah. p. 277, D. seqq. Quis rer. div. haer. sit. p. 400, E. seqq. — [2]) Leg. Alleg. l. 2, p. 72, F. — De migr. Abrah. p. 304, B. seqq. — De profug. p. 372, C. seqq. — [3]) De agricult. p. 149, D. — [4]) De mund. opif. p. 8. *Ὁπερ ὁ νους ἐν ψυχῃ, τουτο ὀφθαλμος ἐν σωματι· βλεπει γαρ ἑκατερος· ὁ μεν τα νοητα, ὁ δ' αὐ τα αἰσθητα.* — [5]) De profug. p. 373, B. et al. pass. — [6]) De congr. quaer. erud. grat. p. 343, A. — De somn. p. 443, B. — Leg. Alleg. l. 3, p. 844. — [7]) De migr. Abrah. p. 312, D. E. — De vit. Mos. l. 3, p. 520, C. D. — [8]) De migr. Abrah. p. 304, D. — [9]) De praem. et poen. p. 708, D.

wenn das gesammte Erkenntnißvermögen als Auge der Seele gefaßt wird, so ist er die Pupille dieses Auges [1]). — Wie aber der *λογος* den Uebergang bildet vom *νους* zum Sinne, so vermittelt dagegen die Phantasie den Uebergang vom Sinn zum *λογος*. —

Gehen wir vom Erkenntniß- zum Willensvermögen über, so legt Philo demselben mit Plato und Aristoteles die Eigenschaft der Freiheit bei. Die vernünftige Seele ist frei von der schweren Herrschaft der Nothwendigkeit, sie hat von Gott das Vermögen erhalten, sich frei zu ihren Handlungen zu bestimmen, soweit sie dessen fähig war, und dieses Vermögen kommt dem Menschen ausschließlich zu, dem Thiere eignet es nicht, und ebenso wenig auch jener Seele in uns, die wir mit dem Thiere gemein haben [2]).

§. 258.

Wenn wir nun nach Darstellung der wesentlichen Kräfte und Eigenschaften der beiden Seelen des Menschen uns wenden zur Untersuchung des gegenseitigen Verhältnisses, in welchem im Menschen Leib und Seele zu einander stehen: so ist es klar, daß die vernunftlose Seele eigentlich nur die Leib-Seele ist, während die vernünftige Seele als geistiges Princip im Menschen sich charakterisirt. Ist aber dieses der Fall, so kann von einer innern Lebenseinigung zwischen der vernünftigen Seele und dem Leibe bei Philo ebenso wenig mehr die Rede sein, wie bei Plato. Ebendarum sieht sich auch Philo, wie wir schon oben erwähnt haben, genöthigt, den Begriff des Menschen auf die vernünftige Seele zu beschränken, in der nämlichen Weise, wie wir dieses auch schon bei Plato gefunden haben. Aber weil der Leib mit seiner Leib-Seele der Materie entstammt, und diese das Princip des Bösen ist: so kann offenbar Philo nicht bei der bloßen Negation der innern Lebenseinheit zwischen Seele und Leib stehen bleiben, sondern er muß, ebenso wie Plato, auch einen wesentlichen Gegensatz zwischen Seele und Leib, zwischen der unvernünftigen und vernünftigen Seele im Menschen annehmen. Und in der That finden wir denn auch bei Philo nicht bloß die Lust und den Affect als wesentlich bös und dem Wesen des Geistes als des Guten widerstreitend bezeichnet [3]), sondern es wird auch die Leiblichkeit geradezu als dem Geiste

---

[1]) De mund. opif. p. 11. *Τον ἀνθρωπον, ᾡ νουν ἐξαιρετον ἐδωρειτο, ψυχῃ τινα ψυχην, καθαπερ κορην ἐν ὀφθαλμῳ.* — Quis rer. div. haer. sit. p. 382. — [2]) Quod deus sit immut. p. 234. *Μονην γαρ αὐτην (την διανοιαν) ὁ γεννησας πατηρ ἐλευθεριας ἠξιωσε, και τα της ἀναγκης ἀνεις δεσμα, ἀφετον εἰασε, δωρησαμενος αὐτῃ του πρεπωδεστατου και οἰκειου κτηματος αὐτῳ του ἑκουσιου μοιραν, ἡν ἐδυνατο δεξασθαι .... κ. τ. λ.* — [3]) Leg. Alleg. l. 2, p. 56. *Ὁ δε ὀφις, ἡ ἡδονη, ἐξ ἑαυτης ἐστι μοχθηρα· δια τουτο ἐν μεν σπουδαιῳ οὐχ εὑρισκεται το παραπαν· μονος*

feindlich und als die letzte Ursache aller Sünde gebrandmarkt [1]). Wer immer durch die Geburt in dieses Leben eintritt, dem hängt eo ipso auch das Böse an, und zwar eben in der Leiblichkeit, die die Seele in der Generation angenommen hat [2]). Daher ist die sinnliche Begierlichkeit die Quelle aller Ungerechtigkeit und alles Lasters [3]), und weil sie, wie die Lust in der vernunftlosen Leib-Seele gründet, so strömt von dieser alles Böse aus, während dem Geiste das Gute entstammt.

Nach solchen Vordersätzen kann es uns nicht wundern, wenn wir in Bezug auf die Art der ursprünglichen Schöpfung des Menschen von Seite Gottes Philo ebenfalls an Plato sich anschließen sehen. Von Gott kann nichts Böses kommen, ja nicht einmal Etwas, was einem andern Ursache des Bösen werden könnte; darum war es unmöglich, daß Gott den Leib des Menschen mit seiner vernunftlosen Seele, weil eben er das Princip des Bösen ist, selbst bildete; — er wäre ja in Folge dessen dem Menschen die entferntere Ursache des Bösen gewesen; deshalb ließ er diesen Leib des Menschen mit seiner vernunftlosen Seele durch seine Kräfte bilden, er selbst aber hauchte ihm bloß die vernünftige Seele ein [4]). Letztere allein ist also unmittelbar

---

δ' αὐτῆς ὁ φαυλος ἀπολαυει...... p. 81, D. Ὁ ὄφις ἡ ἡδονη ἐπαρσις ἀλογος ψυχης. αὐτη καταρατος ἐξ ἑαυτης, μονῳ γε τοι τῳ φαυλῳ προςγινεται, σπουδαιῳ δε οὐδενι.

[1]) Leg. Alleg l. 2, p. 56, D. seqq. *Πονηρον δε φυσει μεν ἐστι (το σωμα) και ψυχης ἐπιβουλον.... ὁταν γαρ ὁ νους μετεωροπολῃ και τα του κυριου μυστηρια μυηται, πονηρον και δυσμενες κρινει το σωμα..... του νεκρου ὀντος σωματος ἀλογει (φιλοσοφος), μονον στοχαζομενος, ἱνα μη ὑπο κακου και νεκρου συνδετου πλημμελησαιτο ἀριστον ἡ ψυχη.* — [2]) De vit. Mos. l. 3, p. 522, E. F. — [3]) De decal. p. 592, E. *Την των ἀδικηματων πηγην ἐπιθυμιαν, ἀφ' ἡς ῥεουσιν αἱ παρανομωταται πραξεις, ἰδιαι και κοιναι, μικραι και μεγαλαι, ἱεραι και βεβηλοι, περι τε σωματα και ψυχας και τα λεγομενα ἐκτος. διαφευγει γαρ οὐδεν την ἐπιθυμιαν, ἀλλ' οἱα φλοξ ἐν ὑλῃ, νεμεται δαπανωσα παντα και φθειρουσα.* — [4]) De mund. opif. p. 12. *Τῳ δη παντων πατρι θεῳ, τα μεν σπουδαια δι' αὐτου μονον ποιειν οἰκειοτατον ἠν ἑνεκα της προς αὐτον συγγενειας·..... δια τουτο ἐπι μονης της ἀνθρωπου γενεσεως φησιν (Μωσης), ὁτι εἰπεν ὁ θεος· ποιησωμεν ἀνθρωπον· ὁπερ ἐμφαινει συμπαραληψιν ἑτερων, ὡς ἀν συνεργων, ἱνα ταις μεν ἀνεπιληπτοις βουλαις τε και πραξεσιν ἀνθρωπου καθορθουντος, ἐπιγραφηται θεος ὁ παντων ἡγεμων· ταις δ' ἐναντιαις, ἑτεροι των ὑπηκοων. ἐδει γαρ ἀναιτιον εἰναι κακου τον πατερα τοις ἐκγονοις· κακον δε ἡ κακια και αἱ κατα κακιαν ἐνεργειαι....* De confus. lingu. p. 271, A. seqq. *Την του ἀνθρωπου κατασκευην ὁ θεος περιηψε και τοις ὑπαρχοις αὐτου, λεγων· Ποιησωμεν ἀνθρωπον ἱνα αἱ μεν του νου κατορθωσεις ἐπ' αὐτον ἀναφερωνται μονον, ἐπ' ἀλλοις δε αἱ*

göttlichen Ursprungs; der Leib verdankt seinen Ursprung bloß den göttlichen Kräften als seiner wirkenden Ursache. Jene ist vom Himmel gekommen, dieser dagegen ist aus der Erde hervorgegangen [1]). Und so verhält es sich denn auch in der weitern Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes. Der Leib entsteht durch die Generation, die vernünftige Seele dagegen kommt von oben herab in ihn. — Hiemit verbindet dann Philo auch die platonische Lehre von der Präexistenz der Seelen. Die Seelen haben vor ihrer Vereinigung mit dem Körper unkörperlich unter den Engeln gelebt; denn sie sind an und für sich der Art nach nicht verschieden von diesen. Einige dieser Engel halten sich immer frei von der Berührung mit der körperlichen Natur, andere dagegen neigen sich zu ihr hin, steigen in die Leiber herab, und werden so zu menschlichen Seelen [2]). Aber damit sind sie auch in einen weit unvollkommnern Zustand herabgesunken, als derjenige gewesen, in welchem sie früher sich befanden. Denn sie sind nun nicht bloß des Bösen fähig geworden, während sie vordem frei davon gewesen, sondern sie sind auch der Unwissenheit verfallen; denn das Fleisch ist ebenso gut der letzte Grund aller Unwissenheit, wie alles Bösen [3]); — mit Einem Worte, ihr Zustand ist nunmehr der eines Gefangenen, ja noch mehr, der eines Todten, der im Grabe liegt; denn der Körper ist der Kerker, das Grab der Seele [4]). —

Auf diese bisher entwickelten psychologischen Lehrsätze Philos hin wird es uns nun nicht mehr schwer sein, tiefer in die Anschauung einzudringen, welche wir bei ihm über das eigentliche Wesen der vernünftigen Seele finden. Wir haben gehört, daß Philo die Seele als eine geistige Natur betrachtet, und sie, als den eigentlichen, wahren Menschen gegenüber dem Leibe, nach dem Musterbilde des idealen Menschen und somit des göttlichen Logos selbst gebildet

---

ἁμαρτιαι. Θεῳ γαρ τῳ πανηγεμονι οὐκ ἐμπρεπες ἐδοξεν εἰναι την ἐπι κακιᾳ ὁδον ἐν ψυχῃ λογικῃ δι᾽ ἑαυτου δημιουργησαι· οὑ χαριν τοις μετ᾽ αὐτον ἐπεστρεψε την τουτου του μερους κατασκευην. — De profug. p. 359, G. seqq. — De nom. mut. p. 812, A. seqq. — Vgl. De Abrah. p. 290, B.

[1]) De mund. opif. p. 23. *Την δε ψυχην ἀπ᾽ οὐδενος γεννητου το παραπαν, ἀλλ᾽ ἐκ του πατρος και ἡγεμονος των ἀπαντων· το γαρ ἐνεφυσησεν (Θεος), οὐδεν ἠν ἑτερον, ἠ πνευμα θειον, ἀπο της μακαριας και εὐδαιμονος ἐκεινης φυσεως ἀποικιαν την ἐνθαδε στειλαμενον, ἐπ᾽ ὠφελειᾳ του γενους ἡμων, ἱν᾽ εἰ και θνητον ἐστι κατα την ὁρατην μεριδα, κατα γουν την ἀορατον ἀθανατιζηται.* — Quis rer. div. haer. sit. p. 382, C. seqq. p. 395, E. seqq. — De nobil. p. 701, B. — De vit. Mos. l. 1, p. 449, F. — [2]) De gigant. p. 222, C. seqq. — Quis rer. div. haer. sit. p. 401, E. F. — De somn. p. 455, B. seqq. — [3]) De gigant. p. 224. *Αἰτιον δε της ἀνεπιστημοσυνης μεγιστον ἡ σαρξ και ἡ προς σαρκα οἰκειωσις.* — [4]) Leg. Alleg. l. 1, p. 46. — De agric. p. 149, A. — De somn. p. 455, E. — De creat. princ. p. 562, F.

sein läßt [1]); anderwärts legt er aber der vernünftigen Seele, an den Stoicismus sich anlehnend, auch wieder eine ätherische Natur bei, und betrachtet sie als ein Theilchen der allgemeinen ätherischen Substanz [2]); und hiemit verbindet er endlich auch noch die Ansicht der peripatetischen Schule, nach welcher die Seele gleicher Natur mit dem fünften Elemente des Aristoteles ist [3]). Allein auch hiebei bleibt Philo noch nicht stehen. Er läßt in der göttlichen Inspiration der Seele Etwas von dem göttlichen Wesen selbst ihr inspirirt werden. Dieses Etwas hat unsichtbar in der unsichtbaren Seele sich selbst gewissermassen als eine höhere Signatur eingeprägt, sie so zum Bilde Gottes gestaltet, und zur wirklichen Vernünftigkeit erhoben [4]). Noch mehr. Wie er vorher die Seele als ein *ἀποσπασμα* der ätherischen Natur bezeichnet hatte, so gilt ihm nun die Vernunft als ein *ἀποσπασμα* der göttlichen Natur selbst, in das sich diese erdehnt, das sich aber nicht von ihr abtrennt, sondern in stetiger Verbindung mit ihr bleibt [5]). Weil jedoch die Selbstentfaltung Gottes zunächst der Logos ist, so ist das Göttliche, das in der Seele des Menschen vorhanden ist, eigentlich zunächst eine Offenbarung, im *ἀποσπασμα* des Logos in ihm [6]), in entfernterer Weise aber, wie gesagt, auch ein *ἀποσπασμα* Gottes, als der Seele der Welt. Und darum nennt Philo die vernünftige Seele geradezu einen göttlichen Geist, und unterscheidet sie dadurch von der vernunftlosen Seele, deren Wesenheit bloß im Blute besteht, und die daher nicht einfach ist, wie jene [7]). — Betrachtet man diese Lehre näher, so erkennt man in ihr nicht

---

[1]) De mund. opif. p. 24, A. — De execrat. p. 725, C. — De nom. mut. p. 836, A. — [2]) Leg. Alleg. l. 2, p. 69. *Ἡ δε ψυχη, αἰσθερος ἐστιν ἀποπλασμα θειον..... ἡ δε αἰθεριου φυσεως μοιρα οὐσα ψυχη... κ. τ. λ.* — [3]) Quis rer. div. haer. sit. p. 407, A. *Πεμπτη γαρ ἐστω τις οὐσια κυκλοφορητικη, των τεσσαρων κατα το κρειττον διαφερουσα, ἐκ ἡς οἱ τε ἀστερες, και ὁ συμπας οὐρανος ἐδοξε γεγεννησθαι, ἡς κατα το ἀκολουθον θετεον και την ἀνθρωπινην ψυχην ἀποσπασμα.* — [4]) Quod det. pot. insid. sol. p. 132. *Ἀνωθεν ἐνεπνει (ὁ θεος) της ἰδιου θειοτητος ἡ δ' ἀορατος ἀορατῳ ψυχη τους ἑαυτης τυπους ἐνεσφραγιζετο.* — De spec. legg. p. 624, D. E. — [5]) Quod. det. pot. insid. sol. p. 133. *(Ὁ ἀνθρωπινος νους) της θειας και εὐδαιμονος ψυχης ἐκεινης ἀποσπασμα (ἐστιν) οὐ διαιρετη· τεμνεται γαρ οὐδεν του θειου κατ' ἀπαρτησιν, ἀλλα μονον ἐκτεινεται.* — De somn. p. 444, C. — [6]) De mund. opif. p. 25. *Πας ἀνθρωπος, κατα μεν την διανοιαν ᾠκειωται θειῳ λογῳ, της μακαριας φυσεως ἐκμαγειον, ἡ ἀποσπασμα ἡ ἀπαυγασμα γεγονως.* — De plant. p. 169. *Ὁ δε μεγας Μωσης. οὐδενι των γεγονοτων της λογικης ψυχης το εἰδος ὁμοιων ὠνομασεν, ἀλλ' εἰπεν αὐτην του θειου και ἀορατου εἰκονα, δοκιμον εἰναι νομισας, οὐσιωθεισαν και τυπωθεισαν σφραγιδι θεου, ἡς ὁ χαρακτηρ ἐστιν ἀϊδιος λογος.* — [7]) Quis rer. div. haer. sit. p. 382. *Ἐπειδη γαρ ψυχη διχως λεγεται, ἡ τε ὁλη, και το ἡγεμονικον αὐτης*

bloß Anklänge an die aristotelische Lehre von der Vernunft, wie sie später auch im Neuplatonismus auftreten, sondern man sieht auch, daß sich in ihr Philo an seine stoisch-pantheistische Auffassung Gottes und des Logos anschließt. Denn nach dieser kann eben die Vernunft Nichts anderes sein, als eine der vielen Kräfte, deren Einheit der Logos ist, und in die sich die göttliche Natur entfaltet. Indem diese Kraft in den einzelnen Menschen hervortritt und sich offenbart, kann die daraus resultirende menschliche Vernunft mit Recht eine Selbstoffenbarung, gewissermassen ein Strahl des Logos im Menschen und in weiterer Beziehung ein *ἀποσπασμα* der göttlichen Natur selbst genannt werden, wie denn auch die Engel und selbst die göttlichen Gnaden von Philo als *λογοι* bezeichnet werden [1]). Wie diese Lehre mit anderweitigen Lehrsätzen Philos, die wir theils bereits dargestellt haben, theils noch zu entwickeln haben, vereinbar sei, ist freilich eine andere Frage; aber daran dürfen wir uns bei Philo nicht stoßen.

§. 259.

Haben wir schon oben die Lehre Philos von dem menschlichen Erkenntnißvermögen als solchem behandelt, so wird uns nun dadurch auch seine Lehre von dem Erkennen selbst verständlich. Die unterste Stufe des Erkennens ist ihm die sinnliche Erkenntniß. Der vorzüglichste unter den Sinnen des Menschen ist das Auge, denn indem wir durch dasselbe das Weltall und insbesonders die himmlische Region desselben anschauen, leiten uns die Wunder, die wir hier erblicken, hin zur Erkenntniß Gottes als des höchsten Grundes derselben [2]). Im Gefolge der Sinnenerkenntniß tritt dann das ratiocinirende Vermögen des Geistes, der *λογος*, in Wirksamkeit, und sucht sich zum höhern Verständniß der Erscheinungen, die dem Sinne vorliegen, zu erheben, um endlich den höchsten Grund derselben zu erkennen. Daher bezeichnet Philo die Anschauung der Welt, sofern sie den Verstand zur Erforschung des höchsten Grundes aller Dinge sollicitirt, wie die Stoiker, als den Anfang aller Philosophie [3]). — Aber damit doch ja der philonischen Lehre nichts fehle, was möglicherweise aus den griechischen Philosophemen in sie aufgenommen werden konnte, so wird in dieser Region des Erkennens der Skepticismus in seiner vollen Gestalt geltend gemacht. Philo sucht aus dem Widerstreit der Ansichten der verschiedenen Philosopheme weitläufig zu erweisen, daß wir durch

μερος, ὁ κυριως εἰπειν ψυχη ψυχης ἐστι, καθαπερ ὀφθαλμος ὁ τε κυκλος συμπας, και το κυριωτατον μερος το ᾡ βλεπομεν, ἐδοξε τῳ νομοθετη διπλην εἶναι και την οὐσιαν της ψυχης. αἱμα μεν το της ὁλης, του δε ἡγεμονικωτατου, πνευμα θειον .... κ. τ. λ.

[1]) De migr. Abrah. p. 324, E. — Leg. Alleg. l. 3, p. 852, B. — [2]) De plant. p. 169, E. seqq. — [3]) De Abrah. p. 292, A. seqq.

unser verständiges Erkennen zu keiner gewissen Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen vermögen, und daß also der Mensch auf dieser Stufe seines Erkennens am beßten thue, sich alles Urtheils zu enthalten [1]. — Ueber die zweite Stufe des Erkennens erhebt sich endlich das eigentliche Vernunfterkennen, wie dasselbe der höchsten Kraft des Geistes, dem *νους* angehört, und dieses bethätigt sich in der unmittelbaren Erschauung des Uebersinnlichen. Zu dieser schauenden Erkenntniß verhält sich die Sinnenerkenntniß nur wie die gelegenheitliche Ursache [2]; sonst hat die letztere für die Erkenntniß des Uebersinnlichen durchaus keinen Werth, vielmehr ist sie jener nur hinderlich, abgesehen davon, daß in ihr selbst, weil alles Sinnliche in beständigem Fluß sich befindet, durchaus keine Sicherheit liegt [3]. In der schauenden Erkenntniß ist allein Gewißheit; sie ist uns aber nur dadurch ermöglicht, daß einerseits der Geist von den Sinnen sich in sich selbst zurückzieht, und daß andererseits das Licht der göttlichen Weisheit unmittelbar in unsere Vernunft einstrahlt [4]. Denn Gott allein kann uns diese Erkenntniß verleihen, und er verleiht sie uns, wenn wir ihn darum bitten, durch seinen Logos [5]. Der Logos ist daher in dieser Beziehung die Speise der Seele, er ist das Manna, das sie nährt, und ihr Leben bedingt [6], er ist es, der uns die Erschauung Gottes ermöglicht und vermittelt; denn er ist die göttliche Weisheit selbst, und diese ist ein Licht, das unsern Geist ebenso beleuchtet, wie die Sonne das Auge, und dadurch nicht bloß sich selbst, sondern durch sich auch Gott ihm sichtbar macht [7]. Gott ist es also, welcher dem Menschen von oben herab den höhern Gedanken und die Wissenschaft in seinem Logos gleichsam einträufelt [8], und so fließt aus der göttlichen Weisheit unmittelbar die menschliche Weisheit hervor, als die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge [9]. Hat der Mensch auf diese Stufe der mystischen Schauung sich erhoben, so schaut er wie von einer hohen Warte aus alle Dinge an, und erkennt sie nicht mehr von der Peripherie, sondern von dem Mittelpunkt der Idee aus [10]. —

---

1) De temul. p. 206 seqq. — De confus. lingu. p. 257, D. — Vgl. De Cherub. p. 98, C. — 2) De somn. p. 460, C. seqq. — 3) De confus. lingu. p. 262, D. seqq. — 4) Vgl. Leg. Alleg. l. 1, p. 36, A. seqq. — 5) De monarch. l. 1, p. 630, F. seqq. — 6) Leg. Alleg. l. 2, p. 70, C. seqq. — 71. — De profug. p. 367, A. seqq. — Quis rer. div. haer. sit, p. 384, D. — 7) De migr. Abrah. p. 308, E. seqq. — De congress. quaer. erud. grat. p. 337, B. — 8) De confus. lingu. p. 265, C. — 9) De congr. quaer. erud. grat. p 340, F. — 10) Leg. Alleg. l. 2, p. 60. *Οἱ δη οὑτως ἐπιλογιζομενοι, δια σκιας τον θεον καταλαμβανουσι, δια των ἐργων τον τεχνιτην κατανοουντες. ἐστι δε τις τελεωτερος και μαλλον κεκαθαρμενος νους, τα μεγαλα μυστηρια μυηθεις, ὁστις οὐκ ἀπο των γεγονοτων το αἰτιον γνωριζει, ὡς ἀν ἀπο σκιας το μενον, ἀλλ᾽ ὑπερκυψας το γεννητον, ἐμφασιν ἐναργη του ἀγεννητου λαμβανει, ὡς ἀπ᾽ αὐτου αὐτον καταλαμβανειν και την σκιαν αὐτου,*

§. 260.

Diese Lehre Philos vom menschlichen Erkennen, die nach ihrem letztern Theile ganz und gar an den idealistischen Mysticismus Platos sich anlehnt, vermittelt uns nun auch den Uebergang zu den psychologisch-ethischen Lehrsätzen desselben, und zwar zunächst zu seiner Lehre von der höchsten Glückseligkeit und der Bestimmung des Menschen. Aber auch hier haben wir wiederum Mühe, uns in dem bunten Gemisch von stoischen, aristotelischen und platonischen Ideen, wie sie uns Philo durch einander darbietet, zurecht zu finden. Da gilt dem Philo vorerst mit den Stoikern nur das *καλον*, also das sittlich Gute, als das wahre Gut des Menschen [1]), und er betrachtet es demzufolge als die Lebensaufgabe des Menschen, der Natur gemäß zu leben [2]), und die Tugend um ihrer selbst willen anzustreben [3]), indem er nur hierin sein Glück finden könne; dann aber schließt er sich doch wiederum der aristotelischen Definition der Glückseligkeit an, und hält demzufolge auch anderweitige Güter für nothwendig zur vollen Glückseligkeit [4]). Zuletzt endlich läßt Philo beide Lehrmeinungen fallen, und betrachtet, an die Offenbarungslehre und wohl auch an Plato sich anschließend, als die höchste Glückseligkeit des Menschen und als das höchste Ziel seines Daseins die Erkenntniß Gottes, und zwar die anschauende Erkenntniß desselben, wie sie uns vermittelt wird durch den göttlichen Logos [5]). Wir vermögen zwar nach Philo auch in dieser anschauenden Erkenntniß Gott nicht zu begreifen, aber doch gewährt sie uns die höchste Seligkeit. — Diese letztere Lehre steht in Einklang mit der mystisch-idealistischen Richtung des philonischen Systems, und wir können sie daher als die eigentliche Ansicht Philos von dem höchsten Gute und der höchsten ethischen Endbestimmung des Menschen gelten lassen. —

Die Lebensaufgabe des Menschen bestimmt sich demnach in der philonischen Lehre dahin, daß der Mensch zur mystischen Contemplation sich zu erheben suche, indem er ja gerade in ihr sein höchstes Gut und das höchste Ziel seines Daseins erreicht. — Als Mittel zur Erreichung dieses Zieles gilt ihm wie dem Plato die Philosophie nach ihrer theoretischen und praktischen Seite, vor Allem also die philosophische Ascese, die das Materielle im Menschen gewissermassen ertödtet, um den Geist ganz in das göttliche Licht einzutauchen. Ist

---

οπερ ἠν, τον τε λογον και τονδε τον κοσμον . . . . . κ. τ. λ. Quod deus sit immut. p. 247, E. seqq.

[1]) De his verb. Resip. Noe p. 219, D. seqq. — [2]) De plant. p. 172, F. — De migr. Abrah. p. 319, A. seqq. — [3]) Leg. Alleg. l. 2, p. 70, A. — [4]) Quod det. pot. insid. sol. p. 129, C. — [5]) Quod det. pot. insid. sol. p. 132. *Ἡ του δημιουργησαντος εννοια εὐδαιμονιας και μακαριοτητος ὁρος.* — Quod deus sit immut. p. 245, B. — De carit. p. 553, E. — Vergl. De temul. p. 195, F. — De praem. et poen. p. 708, A. seqq.

die Verbindung der Seele mit dem Leibe für diese insoferne ein Uebel, als der Körper von Natur aus der Gegensatz des Geistes ist, und ihm feindlich gegenüber steht, so muß der Geist von demselben sich möglichst entfernen und frei machen, und gerade in dieser Befreiung des Geistes von der ihm feindlichen Leiblichkeit besteht die wahre Tugend und Weisheit [1]). Sind der Affect und die Lust etwas wesentlich Böses [2]), so genügt es nicht, sie zu beherrschen, und im Zaume zu halten, sondern sie müssen gänzlich ertödtet und ausgerottet werden [3]). Nur unter dieser Bedingung kann der Geist sich zur Schauung emporheben [4]). Allein selbst das genügt noch nicht. Nicht bloß der Körper, sondern auch die Seele, den Sinn und den Verstand muß die Vernunft, will sie sich zur Schauung erheben, verlassen, auch sie muß sie zum Schweigen bringen, und gewissermassen aus ihnen heraustreten, damit sich ihre Thätigkeit nicht in die ihre einmische, und dieselbe störe; dann erst ist es möglich, daß der Logos sich in sie ergieße [5]). Ja noch mehr, die Vernunft muß auch sich selbst verlassen, sie muß auch aus sich selbst heraustreten, sie muß sich selbst ertödten, und sich gewissermassen mit der göttlichen Weisheit identificiren, wenn sie die höchste Stufe der Schauung erklimmen will [6]). — Man sieht,

---

[1]) Leg. Alleg. l. 1, p. 45. *Σχεδον γαρ σοφιας ἐργον τουτ᾽ ἐστιν, ἀλλοτριουσθαι προς το σωμα και τας ἐπιθυμιας αὐτου.* — [2]) Leg. Alleg. l. 2, p. 72, G. — [3]) Leg. Alleg. l. 2, p. 64. *Οὐ μετριοπαθειαν, ἀλλα συνολως ἀπαθειαν ἀγαπων (Μωσης) κ. τ. λ.* — p. 65, C. „*ἐκτεμνειν τα παθη.*“ — [4]) De temul. p. 194, B. seqq. p. 198. — De Migr. Abrah. p. 304, B. seqq. p. 305, A. seqq. — [5]) Leg. Alleg. l. 2, p. 53. *Εἰ γαρ ζητεις θεον (ὠ ψυχη), ἐξελθουσα ἀπο σαυτης ἀναζητει.* — De temul. p. 194, C. seqq. *Δια τουτο και ἀδελφον οὐκ ἀνθρωπων, ἀλλα το της ψυχης ἀδελφον σωμα, ἀποκτενουμεν, τουτεστι του φιλαρετου και θειου το φιλοπαθες και θνητον διαζευξομεν. ἀποκτενουμεν και τον πλησιον παλιν, οὐκ ἀνθρωπων, ἀλλα τον χορον και θιασον. οὑτος γαρ ἐστι ψυχης ὁμου οἰκειος και δυσμενης, δελεατα και παγιδας ἐπ᾽ αὐτο τιθεις, ἱνα τοις ἐπιῤῥεουσιν αἰσθητοις κατακλυζομενη, μηδεποτε προς οὐρανον ἀνακυψῃ, εἰς το τας καλας και θεοειδεις φυσεις ἀσπασασθαι. ἀποκτενουμεν και τον ἐγγιστα· ὁ δ᾽ ἐγγυτατω διανοιας, ὁ κατα προφοραν ἐστι λογος ἐν λογοις και εἰκοσι και πιθανοτησι δοξας ψευδεις ἐντιθεις ἐπ᾽ ὀλεθρῳ του κρατιστου κτηματος ἀληθειας..... κ. τ. λ.* — De profug. p. 362, B. seqq.... *Ἱνα ὁ κατα διανοιαν ἀπολειφθῃ μονος ἐρημος σωματος, ἐρημος αἰσθησεως, ἐρημος γε λογου προφορας. ἀπολειφθεις γαρ, τῃ κατα την μονωσιν διαιτῃ χρωμενος, το μονον καθαρως και ἀμεθελκτως ἀσπασεται....* — De somn. p. 453, D. seqq. — [6]) Quis rer. div. haer. sit. p. 383, B. seqq. *Ποθος οὐν εἰ τις εἰςερχεται σε ψυχη των θειων ἀγαθων κληρονομησαι, μη μονον το σωμα, και συγγενειαν αἰσθησιν, και οἰκον πατρος, τον λογον, καταλιπῃς, ἀλλα και σαυτην ἀποδραθι, και ἐκστηθι σεαυτης, καθωςπερ*

daß darunter nur die Aufhebung alles individuellen Bewußtseins verstanden werden kann, wie denn auch Philo dieses ausdrücklich ausspricht [1]), und daß somit nach Philo das höchste Ziel des menschlichen Daseins ein ekstatisches Aufgehen der individuellen in der allgemeinen Vernunft ist [2]). Daher muß der Mensch von der individuellen Vernunft zur allgemeinen Vernunft sich flüchten [3]), weil er nur in ihr Ruhe finden kann, und hat er in sie sich versenkt, so wird er in dieser Schauung selbst göttlich [4]). Darum spricht Philo, wie vorher von einem Verlassen des Leibes, der Seele, des Sinnes, des Verstandes und der Vernunft in der Contemplation [5]), nun auch von einem Uebergehen des Sinnes und des Verstandes in die Vernunft, von einem Absorbirtwerden der erstern in der letztern im Augenblicke der Schauung, so daß die Seele ganz Vernunft wird, und als solche in der allgemeinen Vernunft sich gewissermassen verliert [6]). — Die nothwendige Voraussetzung zu dieser Erhebung des Geistes zur Contemplation ist aber der Glaube, als das feste Vertrauen, daß das wirklich sei, was wir anstreben, und die Hoffnung, daß der Logos uns zu dem gewünschten Ziele führen werde, woran sich dann auch noch die Buße und Sinnesänderung anschließen muß [7]). — Und weil derjenige, der sich zur Contemplation erhebt, dieses nur unter der Bedingung vermag, daß er sich selbst gänzlich verläßt, und so Gott gewissermassen zum Opfer bringt [8]), so ist diese Schauung auch das höchste Opfer [9]), und der Priester, der dieses Opfer darbringt, ist das Abbild des göttlichen Hohenpriesters — des *λογος* — im Menschen, der wahre und eigentliche Mensch — der *νους* [10]). Man sieht leicht, daß dieser Mysticismus Philos zwar dem platonischen nachgebildet ist, daß er aber schon weit über diesen hinausgeht, und in das Gebiet desjenigen Mysticismus hinüberspielt, welcher dem vollendeten Idealismus angehört, und der später im Neuplatonismus zur vollen Ausbildung gediehen ist. Der im Platonismus niedergelegte Keim einer schwärmerischen Ausschreitung des geistigen Lebens ist hier bereits der äußersten Gränze seiner Entwicklung nahe. —

οἱ κορυβαντιωντες, και κατεχομενοι, βακχευθεισα, και θεοφορηθεισα κατα τινα προσφορητικον ἐπιθειασμον· ἐνθουσιωσης γαρ και οὐκ ἐτι οὐσης ἐν ἑαυτῃ διανοιας, ἀλλ᾿ ἐρωτι οὐρανιῳ σεσοβημενης και ἐκ μεμηνυιας και ἀνω προς αὐτον εἱλκυσμενης προϊουσης ἀληθειας, και την ποσιν ἀναστελλουσης, ἱνα κατα λεωτερου βαινοι του ὁδου, κληρονομος οὑτος.

[1]) Vgl. De migr. Abrah. p. 308, A. seqq. — [2]) De migr. Abrah. p. 326, E. — Quis rer. div. haer. sit. p. 404, G. — [3]) Leg. Alleg. l. 2, p. 50, E. — [4]) Quis rer. div. haer. sit. p. 385, A. *Ὁ γαρ νους, ὁτε μεν καθαρως λειτυργει θεῳ, οὐκ ἐστιν ἀνθρωπινος, ἀλλ᾿ ἠ θειος.* — [5]) De nom. mut. p. 815. — [6]) De vit. Mos. l. 3, p. 538, A. — Vgl. De mund. opif. p. 11, G. — [7]) De praem. et poen. p. 706. 710. — [8]) Quis rer. div. haer. sit. p. 385, A. — [9]) De Cherub. p. 94, E. — [10]) De somn. p. 463, F.

§. 261.

Auf der Linie der mystischen Erhebung des Geistes zur Schauung liegt denn nun auch die Tugend. Die Tugend kann hier ihrem Begriffe nach nur die Freiheit des Geistes von der Materie sein, und je höher daher diese Freiheit sich steigert, um so größer und herrlicher muß auch die Tugend im Menschen sich gestalten. Aber eben weil diese Freiheit des Geistes von der Materie nur in der anschauenden Erkenntniß gegeben ist, so muß zuletzt auch die Tugend nach ihrem ganzen Umfange sich in dieser concentriren, weßhalb denn auch Philo mit Plato zu der Behauptung fortgeht, daß jede Tugend ihrem tiefsten Wesen nach in der Erkenntniß gründe, ja selbst Erkenntniß sei [1]). Da nun aber die höhere mystische Erkenntniß selbst wiederum dadurch bedingt ist, daß die göttliche Weisheit in die Seele des Menschen sich herabläßt und sie erleuchtet, so ist diese Weisheit zugleich auch die Quelle aller Tugenden des Menschen [2]). Aus ihr entspringt zunächst die Tugend der Frömmigkeit [3]), und aus dieser strömen dann alle übrigen Tugenden aus, die sich sämmtlich unter dem Begriff der Güte zusammenfassen lassen [4]). Hiemit verbindet dann Philo folgerichtig den platonisch-stoischen Grundsatz, daß wer Eine Tugend besitze, sie alle besitze [5]), obgleich er andererseits auch wiederum sagt, daß kein Mensch in diesem Leben zum vollkommenen Besitz der Tugend zu gelangen vermöge [6]). Wer jedoch die Tugend, und in ihr die wahre Erkenntniß besitzt, der ist auch der wahre Weise, wer sie nicht besitzt, ist im wahren Sinne des Wortes ein Thor. Der Weise ist als solcher auch der wahrhaft freie, weil er in der Tugend über die Herrschaft der Materie erhoben ist [7]), der Thor dagegen ist als solcher der Sklave seiner Leiblichkeit und ihrer Lüste [8]), und wie die Tugend mit allem Guten, das aus ihr hervorgeht, in der Erkenntniß wurzelt, so beruht auch alles Böse, dessen der Thor sich schuldig macht, in der Unwissenheit, die eben durch die Herrschaft der Materie über den Geist bedingt ist [9]). —

Ist dieses die Lehre Philos von der Tugend im Allgemeinen, so unterscheidet er im Besondern, analog zu seiner Unterscheidung zwischen aktivem

---

[1]) De congress. quaer. erud. grat. p. 334, E. F. — [2]) Leg. Alleg. l. 1, p. 39, F. seqq. *Λαμβανει μὲν οὐν τας ἀρχας ἡ γενικη ἀρετη ἀπο του Ἐδεμ, της του θειου σοφιας .... κ. τ. λ.* — [3]) De mund. opif. p. 27, A. — [4]) Leg. Alleg. l. 1, p. 38, F. *Το δε ξυλον της ζωης ἐστιν ἡ γενικωτατη ἀρετη, ἡν τινες ἀγαθοτητα καλουσιν, ἀφ᾽ ἡς αἱ κατα μερος ἀρεται συνισ-ταντai.* — De decal. p. 580, B. — De praem. et poen. p. 711, C. — [5]) Vgl. De vit. Mos. l. 2, p. 507, B. C. — [6]) De nom. mut. p. 814, D. *Των δ᾽ ἀρετων ἡ παντελης κτησις, ἀδυνατος ἀνθρωπῳ τῳ καθ᾽ ἡμας.* — [7]) De Cherub. p. 97, E. — De confus. lingu. p. 261, D. — [8]) Quod omn. prob. sit lib. p. 670. 672. — [9]) De temul. p. 188, C.

und contemplativem Leben, auch zwischen praktischen und höheren mystischen Tugenden [1]; so jedoch, daß die erstern nur eine niedere Stufe der Tugend bezeichnen, und somit als Vorbereitungen der höhern Tugend sich charakterisiren, in welcher sie sich vollenden, und auf die sie sich daher auch als auf ihr höchstes Ziel beziehen [2]. Sie bewähren sich in That und Leben dadurch, daß der Mensch allenthalben die rechte Mitte hält zwischen zwei entgegengesetzten Lastern, zwischen Uebermaß und Mangel [3], und sind der Stellung gemäß, die sie den höheren Tugenden gegenüber einnehmen, die Voraussetzung der höhern Erhebung des Menschen, womit jedoch nicht gesagt ist, daß nicht die göttliche Weisheit gewisse Menschen auch ohne die mühevolle Vorbereitung der praktischen Tugend zur höhern mystischen Tugend, — zur schauenden Erkenntniß empor-heben könne; vielmehr geschieht dieses wohl ebenso häufig, wie das andere [4]. Als Muster des aktiven Lebens und der dasselbe regelnden praktischen Tugenden gelten dem Philo die Essener [5], während er als Musterbild des contemplativen Lebens und der höhern mystischen Tugenden die Therapeuten aufstellt [6]. — Philo kann es jedoch nicht vermeiden, auch die platonische Eintheilung der Tugenden in seine Lehre aufzunehmen, und es war dieses für ihn auch nothwendig, insofern nämlich, als er sich auch der platonischen Dreitheilung der Seele angeschlossen hatte, die die erwähnte Eintheilung der Tugenden nothwendig nach sich ziehen mußte. Da sind ihm die Weisheit, der Starkmut, die Mäßigkeit und die Gerechtigkeit die Haupttugenden des Menschen [7], und jede derselben erzweckt in ihrer Weise die Herstellung der Harmonie im Innern des Menschen, sowie die Reinigung der Seele von der Befleckung der Materie. Die Mäßigkeit gehört der begierlichen Seele an, und erzweckt die Beherrschung der Lust, der Starkmut wohnt in der irasciblen Seele, und steht der Vernunft in der standhaften Verfolgung des Guten unterstützend zur Seite; die Weisheit eignet der Vernunft und besteht in der wahren Erkenntniß [8]. Hiebei scheidet sie sich aber wieder in zwei besondere Tugenden aus, nämlich in die Klugheit, die sich auf das aktive Leben bezieht, und in die Weisheit im engern Sinne, welche in der anschauenden Erkenntniß, diesem wahren Dienste Gottes, gelegen ist [9]. Die Gerechtigkeit endlich ist die harmonische

---

[1]) Leg. Alleg. l. 1, p. 38, E. — [2]) De profug. p. 356, B. seqq. *Τον γαρ πρακτικον του θεωρετικου βιου προαγωνα τινα ἀγωνος τελειοτερου καλον προτερον διαθλησαι . . . . . γνωρισθητι οὐν προτερον τῃ κατ᾽ ἀν-θρωπους ἀρετῃ, ἱνα και τῃ προς θεον συσταθῃς.* — [3]) Quod deus sit immut. p. 247. — De Migr. Abrah. p. 321, B. — De creat. princ. p. 560, A. seqq. — [4]) De nom. mut. p. 839, seqq. — [5]) Vgl. Quod omn. prob. sit lib. p. 678, seqq. — [6]) De vit. contempl. p. 689 seqq. — [7]) Leg. Alleg. l. 1, p. 39, E. seqq. — De sacrif. Ab. et Cain p. 112, C. — [8]) Leg. Alleg. l. 1, p. 40, A. seqq. p. 41. — [9]) De praem. et poen. p. 714, C. *Σοφια μεν γαρ προς θεραπειαν θεου, φρονησις δε προς ἀνθρωπινου βιου διοικησιν.*

Unterordnung der drei Theile der Seele unter einander in Bezug auf ihre Wirksamkeit, wobei jedoch zu bemerken ist, daß Philo die Gerechtigkeit anderwärts auch wiederum in aristotelischem Sinne faßt, wo sie ihm dann auf der Idee der Gleichheit beruht, sofern sie in den gegenseitigen Verhältnissen der Menschen zu einander überall die wahre Gleichheit, respective die Ausgleichung des Rechtes zu bewerkstelligen sucht [1].

Indem nun aber der Mensch nach der Tugend strebt, ist dieses sein Streben im Grunde Nichts anderes, als ein Streben nach Verähnlichung seiner Seele mit dem Logos. Denn die Tugenden sind dem Philo, in ihrer Allgemeinheit gefaßt, ebenfalls Ideen, welche als solche in dem göttlichen Logos enthalten sind. Die göttliche Weisheit gleicht in dieser Beziehung dem Fluß des Paradieses: denn wie dieser, im Ursprung Einer, in vier Flüsse sich zertheilte, so zertheilt sich gewissermassen auch die göttliche Weisheit, als die allgemeine Idee der Tugend, ideal in die besondern Tugenden, zunächst in die vier Haupttugenden [2], und wie alle in der göttlichen Weisheit gelegenen Ideen an und in den sinnlich erscheinenden Dingen zur Offenbarung kommen, so sind auch die Tugenden, sofern sie in dem individuellen Menschen sich vorfinden, in dieser ihrer Individualität nur Selbstoffenbarungen des Logos im Menschen, Abbilder der allgemeinen Idee der Tugend, die in sich unvergänglich und unwandelbar in der Natur der Dinge vorhanden ist [3]. Freilich bleiben die Tugenden des Einzelnen immer weit hinter ihrem Vorbilde zurück, aber doch liegt in ihnen immer und überall eine Annäherung an das Höchste, und das ist für die ethische Endbestimmung des Menschen hinreichend. —

§. 262.

Ist dieses die Lehre Philos von der Tugend und der in ihr gelegenen mystischen Erhebung des Menschen, so ist jedoch wohl zu bemerken, daß nach seiner Ueberzeugung der Mensch diese seine sittliche Lebensaufgabe nur durch die göttliche Gnade zu erfüllen vermöge [4]. Durch sich allein kann der Mensch das Höchste nicht erreichen, nur durch die Hilfe der göttlichen Weisheit ist er in Stand gesetzt, zu diesem Ziele zu gelangen. — Bis hieher läßt sich Nichts einwenden; aber Philo geht noch weiter. Wie wir nur durch die Gnade die Stufen der mystischen Reinigung durchschreiten, und zur schauenden Erkenntniß erhoben werden können, so wird dieser Prozeß auch allein und ausschließlich durch die Gnade bewerkstelligt. Unser Wollen hat keinen Theil daran, unser Werk ist Nichts; vielmehr ist gerade dieses die Aufgabe

---

[1]) De plant. p. 180, B. — De creat. princ. p. 567. — [2]) Quod a Deo mitt. somn. p. 882, A. seqq. — [3]) Quod det. pot. insid. sol. p. 131, C. seqq. — De temul. p. 202, A. seqq. — De nom. mut. p. 818, B. — Leg. Alleg. l. 1, p. 41. — [4]) De temul. p. 203, C.

desjenigen, welcher dem höhern contemplativen Leben sich weiht, alle eigene Thätigkeit aufzugeben, und Gott allein in sich wirken zu lassen [1]). Damit nimmt nun offenbar die Lehre Philos eine ganz eigenthümliche Wendung. Der Mensch steht nun in der That zwischen zwei Nothwendigkeiten mitten inne, zwischen der Nothwendigkeit der Gnade, und der seiner leiblichen Natur und ihrer sinnlichen Begierden. Je nachdem die eine oder die andere siegreich ist, ist er entweder ein Weiser oder ein Thor. Es ist klar, daß hiemit eine freie Selbstbestimmung nicht mehr zusammen bestehen könne. Wenn in der Philonischen Lehre die Freiheit des Menschen schon insofern wissenschaftlich nicht festgehalten werden kann, als ja nach dieser Lehre der Geist des Menschen nur als eine Offenbarung, als ein ἀποσπασμα der göttlichen Natur im Menschen erscheint, und daher der Mensch schon von diesem Standpunkte aus in geistiger Beziehung ebenso der göttlichen Nothwendigkeit anheim gegeben sein muß, wie in leiblicher Beziehung der Nothwendigkeit der Materie; so ist die Philonische Gnadenlehre mit dieser Freiheit ganz und gar unverträglich, und wenn das natürliche Bewußtsein der Freiheit des Willens ungeachtet dessen in Philo so weit durchdrang, daß er dieselbe nicht ausdrücklich bekämpfte, vielmehr in praktischem Interesse sich, wie wir gehört haben, offen dafür aussprach, so war hieran in der That sein System selbst nicht Schuld. — Nach all' dem darf es uns nicht wundern, wenn wir mit diesen mystischen Uebertreibungen bei Philo auch Anklänge an den platonisch-stoischen Antinomismus verbunden finden. In der anschauenden Erkenntniß ist der Weise über die eigene Leiblichkeit erhoben, dieselbe hat keine Gewalt mehr über ihn, und weil sie eben der Grund des Bösen ist, so ist der Weise auch von diesem gänzlich befreit. Es ist unmöglich, daß der wahre Weise durch die Sollicitationen der Begierde in das Böse hineingezogen werde; denn in ihm wohnt der göttliche Logos, und so lange dieser in ihm wohnt, ist er der Befleckung der Materie enthoben. Entfernt der Logos sich aber aus ihm, dann unterliegt er freilich wiederum nothwendig der nöthigenden Macht des Bösen [2]). Es ist leicht ersichtlich, daß diese Grundsätze mit denen des Plato und der Stoiker ganz und gar übereinstimmen; daß aber dort wie hier durch dieselben auch jede Antinomie auf Seite des Weisen gerechtfertigt ist, ist eben so klar. Hat dieses Philo nicht so offen ausgesprochen, wie die Stoiker, so ist dieses in der That nicht seinem Princip selbst, sondern vielmehr seinem natürlichen sittlichen Bewußtsein, und dem mächtigen Einfluße der Offenbarungslehre auf die Richtung seines Denkens zuzuschreiben. —

Was endlich noch die Lehre Philos von der Unsterblichkeit und der sittlichen Vergeltung betrifft, so ist es klar, daß er durch die Offenbarungslehre genöthigt war, die persönliche Unsterblichkeit der Seele festzuhalten, so wenig

[1]) Leg. Alleg. l. 2, p. 65, G. seqq. — [2]) De profug. p. 365, A. B.

sie auch sonst mit seinen eben dargestellten mystisch-idealistischen Grundsätzen im Einklang stehen mochte. — Gott wird die Seele nicht in dem Kerker des Leibes lassen; er wird sie aus ihm wieder befreien, und sie in das ehemalige Vaterland, das sie im Augenblicke ihrer Verbindung mit dem Leibe verlassen, wieder zurückführen [1]). Der Tod ist nicht ein Erlöschen oder eine Vernichtung der Seele; er ist nur eine Trennung der Seele vom Körper und eine Rückkehr der ersteren nach jenem Orte, von dem sie gekommen [2]). Doch gilt dieses natürlicherweise nur von der vernünftigen Seele; die vernunftlose ist ebenso sterblich, wie die Seele des Thieres [3]). — Mit dieser Lehre von der Unsterblichkeit verbindet dann Philo auch die Idee einer sittlichen Vergeltung. Die Seelen der Weisen und Guten gelangen nach dem Tode des Leibes in die himmlische Region, und leben dort ein ewig glückliches Leben [4]). Diejenigen dagegen, welche mit unheilbaren Lastern behaftet aus diesem Leben scheiden, verfallen ebenso einer ewigen Strafe [5]). Die Theorie der Seelenwanderung, wie sie von Plato gelehrt worden, nimmt Philo nicht nach ihrem vollen Inhalte an, wiewohl er die Behauptung aufstellt, daß es Seelen gebe, welche, nachdem sie einmal vom Leibe befreit worden, dennoch wieder in die Leiblichkeit zurückkehren [6]), obgleich die Leiblichkeit für sie ein eigentliches Uebel, und dieses gegenwärtige Leben für die Seelen eine eigentliche Verbannung ist [7]). Es mag dieses damit zusammenhängen, daß sie während ihres vorausgehenden Lebenslaufes zu sehr der Materie und in ihr dem Bösen sich hingegeben haben, und daß deßhalb auch ihre Rückkehr in die Leiblichkeit nicht bloß die Folge eines neuen Abfalls der Seele von ihrem höhern Leben, sondern in gewisser Beziehung auch eine Strafe für die Verschuldungen ihres vorausgehenden irdischen Lebens ist. —

§. 263.

Werfen wir zuletzt noch einen Blick auf die Lehre Philos von dem ursprünglichen Zustande des Menschen, so verflüchtigt hier Philo, seiner Gewohnheit gemäß, die ganze Urgeschichte des Menschen, wie sie uns die heilige

---

1) De somn. p. 459, G. — 2) De Abrah. p. 301, F. — 3) Quod deus sit immut. p. 234. *Παρ ὃ μονον των ἐν ἡμιν εἰκοτως ἀφθαρτον ἐδοξεν εἶναι διανοιαν.* — 4) Quis rer. div. haer. sit. p. 406, B. — De Jos. p. 439, D. E. — Vgl. De profug. p. 358, D. seqq. — 5) De Cherub. p. 83. *Τον δε πιεσθεντα και ὑποβεβλημενον σφοδρα και ἀνιατῳ νοσῳ, φερειν ἀναγκη τα δεινα, μεχρι του παντος αἰωνος ἀθανατα σκορακισθεντα εἰς ἀσεβων χορον, ἱνα ἀκρατον και συνεχη βαρυδαιμονιαν ὑπομενῃ.* — Vgl. De spec. legg. p. 596, D. seqq. — 6) De somn. p. 455, D. E. — 7) De confus. lingu. p. 259, E. seqq.

Schrift erzählt, in willkührlichen allegorischen Deutungen. — Wir haben schon früher gehört, daß nach der Ansicht Philos derjenige Mensch, von dem es in der heiligen Schrift heißt, daß er nach dem Bilde und Gleichnisse Gottes geschaffen worden, nicht der empirische, sondern der ideale Mensch gewesen, und daß erst die im zweiten Kapitel der Genesis erzählte Schöpfungsgeschichte auf den empirischen Menschen zu beziehen sei. Dieser erste empirische Mensch nun stand zwar dem Wesen nach mit uns auf gleicher Linie; denn er bestand aus Seele und Leib, und war nicht geschlechtslos, wie der ideale Mensch, aber weil er unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorging, befand er sich in einem weit vollkommeneren Zustande, als wir [1]); — denn je vollkommener die Ursache, um so vollkommener muß ja auch die Wirkung sein [2]). Seine Erkenntniß war eine ungleich höhere und ausgebreitetere, als die unsrige [3]), sein irdisches Leben war ein glückliches und müheloses, sofern die Natur sich ihm nicht blos nicht feindlich zeigte, sondern ihm auch von freien Stücken Alles, was er zur Erhaltung und Ausschmückung seines Lebens nothwendig hatte, darbot, ohne daß er es ihr durch mühevolle Arbeit hätte abringen müssen [4]), und hiemit verband sich endlich auch noch die Unsterblichkeit [5]). Wenn jedoch die heilige Schrift sagt, daß Gott den ersten Menschen in's Paradies gesetzt habe, so ist darunter wohl nur der herrschende Theil der Seele, — die Vernunft — zu verstehen; denn in diese setzte Gott den Menschen in so ferne als in ein Eden ein, als er die Vernunft mit der Herrschaft über das Thierische im Menschen begabte [6]). Ebenso war der in das Paradies gepflanzte Baum des Lebens Nichts anderes, als die Weisheit mit der unmittelbar aus ihr hervorgehenden Tugend der Frömmigkeit; denn diese war jener höhere Baum des Lebens, den Gott in die Seele des Menschen pflanzte, um ihr in ihm das höhere Leben zuzutheilen: und darum können auch die vier Flüsse des Paradieses, die am Fuße des Baumes des Lebens entsprangen, nur die vier Haupttugenden bedeuten, in die sich unmittelbar die Tugend der Frömmigkeit zertheilt [7]). —

War dieses der ursprüngliche Zustand des erstgeschaffenen Menschen, so ist er aber in diesem Zustande nicht verblieben, indem er dem Bösen sein Herz erschloß. Die heilige Schrift erzählt uns die Verführungsgeschichte des ersten Menschen ausführlich, jedoch in einer Weise, aus welcher klar hervorgeht, daß dieselbe nur allegorisch gefaßt werden könne [8]). Die Schlange,

---

[1]) De mund. opif. p. 23, E. — p. 24, C. — [2]) De mund. opif. p. 24, D. *Ἐφ᾽ ὅσον δε κρειττων ὁ ποιων, ἐπι τοσουτο και το γινομενον ἀμεινον.* — [3]) Ibid. p. 25, seqq. — [4]) Ibid. p. 29, D. seqq. — [5]) Ibid. p. 26, E. — [6]) Ibid. p. 26. 27. — [7]) Ibid. p. 27. — Leg. Alleg. l. 1, p. 38, F. p. 39, F. seqq. — p. 53, G. — De plant. p. 171, seqq. — [8]) De mund. opif. p. 27, D. seqq.

die sollicitirend an das Weib herantrat, ist Nichts anderes, als die sinnliche Lust [1]); während das Weib selbst nur die sinnliche Natur des Menschen bedeutet, gegenüber der Vernunft, als dem männlichen Princip im Menschen [2]). So zog also die Lust die sinnliche Natur des Menschen an, und nachdem einmal diese in den Banden der erstern verstrickt war, verleitete sie durch ihre Sollicitationen auch den Mann, — die Vernunft — zur Einwilligung in die Lust, — und so war die Sünde begangen. — In dieser Fassung ist mithin die Geschichte der Sünde des ersten Menschen zugleich auch die Geschichte jeder Sünde, die je von einem Menschen begangen worden ist, und begangen wird [3]). — Allein Philo bleibt doch bei dieser Deutung allein nicht stehen. Er findet in der Sünde des ersten Menschen dennoch auch noch Etwas anderes, obgleich dieses andere mit der ersterwähnten Deutung nothwendig zusammenhängt. — Nachdem nämlich das Weib geschaffen, und dem Manne vorgestellt war, entbrannten beide in Liebe zu einander, es erwachte die böse Lust in ihnen, und indem sie sich gegenseitig, wie getrennte Theile Eines Wesens suchten, verbanden sie sich zuletzt zur Befriedigung der Lust zum Akte der geschlechtlichen Vermischung. — So war also die sinnliche Lust, wie und sofern sie im Akte der geschlechtlichen Vermischung sich bethätigte, die erste Sünde, und wie sie es anfänglich war, so ist sie denn auch für alle Zukunft die Quelle aller Ungerechtigkeiten und Bosheiten geblieben [4]). — In Folge dieser Sünde ist an die Stelle der Unsterblichkeit der geistige und leibliche Tod getreten, den Gott dem Menschen bereits vorher angedroht hatte [5]), die ursprüngliche Glückseligkeit des irdischen Lebens verschwand, und Mühe und Leiden trat an deren Stelle [6]). Gott hätte eigentlich nach seiner Gerechtigkeit den Menschen nach der Sünde vertilgen müssen, aber er hat sich mit einer gelindern Strafe begnügt, er hat das Menschengeschlecht bestehen lassen, aber es den Mühen dieses Lebens anheimgegeben [7]). Und davon kann Niemand

---

[1]) De mund. opif. p. 27. — Leg. Alleg. l. 2, c. 54. — De agricult. p. 157, C. — [2]) De mund. opif. p. 28. *Ἐν ἡμιν γαρ ἀνδρος μεν ἐχει λογον ὁ νους, γυναικος δ' αἰσθησις.* — Leg. Alleg. l. 2, p. 54. — [3]) De mund. opif. p. 27, D. seqq. p. 28. — [4]) De mund. opif. p. 26 *Ἐπει δ' ἐπλασθη και γυνη, θεασαμενος ἀδελφον εἰδος, και συγγενη μορφην, ἠσμενισε τῃ θεᾳ, και προσιων ἠσπαζετο. ἡ δ' οὐδεν ἐκεινου προσβλεπουσα ζωον ἐμφερεστερον ἑαυτῃ, γαννυται τε και ἀντιπροσφθεγγεται μετ' αἰδους. ἐρως δ' ἐπιγενομενος, καθαπερ ἑνος ζωου διττα τμηματα, διεστηκοτα συναγαγων εἰς ταὐτον ἁρμοττεται, ποθον ἐνδρυσαμενος ἑκατερῳ της προς θατερον κοινωνιας εἰς την του ὁμοιου γενεσιν. ὁ δε ποθος οὑτος και την σωματων ἡδονην ἐγεννησεν, ἡτις ἐστιν ἀδικηματων και παρανοηματων ἀρχη, δι' οὑ ὑπαλλαττονται τον θνητον και κακοδαιμονα βιον ἀντ' ἀθανατου και εὐδαιμονος.* — [5]) Leg. Alleg. l. 1, p. 45, F. — [6]) De mund. opif. p. 29. — [7]) De mund. opif. p. 29, E. seqq. *Ἐδει μεν οὐν το ἀνθρωπων γενος, εἰ*

ausgenommen sein, weil in Allen die böse Lust waltet, und indem sie dieselben zum Bösen hinzieht, die Vernunft zum Sklaven des Bösen und des Fleisches macht [1]). —

Philo ist jedoch weit entfernt, in der Sünde des ersten Menschen einen Akt reiner Freiheit zu erkennen; es ließe sich dieses auch auf der Grundlage seiner dualistischen, semipantheistischen Anschauungsweise ohnedieß nicht rechtfertigen. Die erste Sünde war ihm der Sieg der Materie, des Thieres im Menschen, aber dieser Sieg ist nach Philo in gewissem Grade nothwendig gewesen. In der Welt der empirischen Wirklichkeit gibt es Nichts festes und bleibendes, Alles ist der Veränderung und Umwandlung unterworfen; und so lag es in der Nothwendigkeit des allgemeinen natürlichen Ganges der Dinge, daß auch dem ersten Menschen Etwas Widriges begegnen, und er so von der hohen Stufe, auf welche ihn die Schöpfung gestellt hatte, herabsinken mußte [2]). Und was von ihm gilt, das muß selbstverständlich auch von allen seinen Nachkommen gelten, so daß also das Menschengeschlecht im Laufe der Zeit nothwendig immer unvollkommener werden muß. Diese fortschreitende Verminderung der Vollkommenheit des menschlichen Geschlechtes ist jedoch auch noch durch eine andere Nothwendigkeit bedingt. Denn abgesehen davon, daß die Nachkommen des ersten Menschen nicht mehr, wie er selbst, unmittelbar von Gott geschaffen werden, sondern auf dem Wege der Generation entstehen, ist es ein allgemeines Gesetz, daß Alles um so unvollkommener wird, je weiter es von seinem Urtypus sich entfernt; und unter diesem Gesetze muß denn auch das menschliche Geschlecht in seiner fortschreitenden Fortpflanzung stehen, weshalb die nachfolgenden Glieder des Menschengeschlechtes, je ferner sie ihrem ursprünglichen Typus, der im ersten Menschen sich aussprach, stehen, geistig und körperlich auch immer unvollkommener werden müssen [3]). —

την ἁρμοττουσαν ἐμελλε δικην ὑπομενειν, ἠφανισθαι δια την προς τον εὐεργετην και σωτερα θεον ἀχαριστιαν· ὁ δ' ἀτε την φυσιν ἱλεως, οἰκτων λαβων, ἐμετριασε την τιμωριαν, το μεν γενος ἐασας διαμενειν, τας δε τροφας οὐκεθ' ὁμοιως παρασχων, ἱνα μη δυσι κακοις, ἀργιᾳ και κορῳ χρωμενοι, πλημελλωσι και ὑβριζωσιν. — De nobil. p. 701, D. E.

[1]) De mund. opif. p. 29. — [2]) De mund. opif. p. 26, C. *Ἐπει δε οὐδεν των ἐν γενεσει βεβαιον, τροπας δε και μεταβολας ἀναγκαιας τα θνητα δεχεται, ἐχρην και τον πρωτον ἀνθρωπον ἀπολαυσαι τινος κακοπραγιας, ἀρχη δε της ὑπαιτιου ζωης αὐτῳ γινεται γυνη.* — [3]) De mund. opif. p. 24, D. *Οὑτως ἐοικεν, ὁ μεν πρωτος διαπλασθεις ἀνθρωπος ἀκμη του ἡμετερου παντος ὑπαρξαι γενους. οἱ δ' ἐπειτα μηκεθ' ὁμοιως ἐπακμασαι, των κατα γενεαν ἀμαυροτερας ἀει τας τε μορφας και τας δυναμεις λαμβανοντων· ὁπερ ἐστι τε της πλαστικης και ζωγραφιας γινομενον εἰδον· ἀποδει γαρ τα μιμηματα των ἀρχετυπων· τα δ' ἀπο των μιμηματων γραφομενα και πλαττομενα, πολυ μαλλον..... ὁμοιον δε τι πεπονθεναι*

Hienach ist es freilich nicht abzusehen, welches denn nach Philo das letzte Ziel der Entwicklung des menschlichen Geschlechtes sein könne; denn eine gänzliche Degeneration dieses Geschlechtes konnte ihm ja doch vernünftigerweise nicht als das Ende von Allem vorschweben. — Hier wäre darum der Ort gewesen, der Lehre der Offenbarung von einem kommenden Erlöser auch wissenschaftlich Rechnung zu tragen, um durch ihn den Proceß der Degeneration des Menschengeschlechtes rückgängig machen zu lassen. Hiemit wäre dann freilich das Wesen der Erlösung zu einer Art kosmischen Processes herabgesetzt, und so seines wahren Inhaltes völlig entkleidet gewesen; aber das philonische System hätte dadurch doch einen gewissen Abschluß gewonnen, und wäre nicht auf halbem Wege stehen geblieben. Allein Philo hat sich in Bezug auf die Erlösung nicht einmal bis zu dieser Idee erhoben. Er bleibt vielmehr bei der vulgären Ansicht seiner Zeitgenossen stehen, und beschränkt sich darauf, die Hoffnung auszusprechen, daß einmal die judäischen Gesetze und Institutionen von allen Völkern angenommen werden, und so eine Art jüdischen Weltreiches sich bilden würde [1]). Weiter reicht sein Gesichtskreis in dieser Beziehung nicht; von einem Weltreiche höherer Art hatte er keine Ahnung. —

Die bisherige Darstellung der philonischen Lehre wird zur Genüge erwiesen haben, daß in ihr zwar die verschiedenartigsten Lehrmeinungen zusammenhangslos aneinander gereiht sind, daß aber dennoch der platonische Idealismus den Grundcharakter derselben bildet, und daß mit diesem Idealismus die Offenbarungslehre durch eine durchgehends rationalistische Methode in eigenthümlicher Weise combinirt ist. Es läßt sich nicht läugnen, daß, wenn auch der Standpunkt, auf welchem Philo steht, ein ganz verkehrter ist, und darum seine Lehre nothwendig von den mannigfaltigsten Irrthümern angefüllt sein muß, doch auf der andern Seite auch wieder manche wahre und schöne Gedanken in derselben sich vorfinden, besonders im Bereiche seiner allegorischen Deutungen. Sind letztere insofern verwerflich, als sie das Reale und Geschichtliche in der heiligen Schrift größtentheils in sich aufheben; so zeichnen sie sich doch, hievon abgesehen, vielfach durch eine gewisse Idealität aus, die von der Genialität ihres Urhebers ein vortheilhaftes Zeugniß ablegt. — Und insofern ist die Lectüre der philonischen Schriften nicht minder anziehend, als die der platonischen. Wir konnten hier selbstverständlich nicht auf eine detailirte Ausführung der philonischen Allegorien eingehen, indem dieses außer dem Bereiche unserer Aufgabe liegt. — Aber gerade aus dieser doppelten Seite, welche uns die philonische Lehre darbietet, erklärt es sich,

---

και το γενος των ἀνθρωπων φαινεται, καθ᾽ ἑκαστην γενεαν ἀμυδροτερας λαμβανοντων τας τε του σωματος, και τας της ψυχης δυναμεις και ποιοτητας.

[1]) Vgl. De execr. p. 725, E. seqq.

daß der große Einfluß, welchen, wie wir sehen werden, der Philonismus auf die nächste Zukunft ausübt, in zwei einander geradezu entgegengesetzte Richtungen auseinandergeht. Wenn nämlich die Väter der Kirche vielfach die allegorischen Deutungen des Philo sich aneigneten, freilich ohne den Litteralsinn der heil. Schriften in ihnen zu verflüchtigen, und in dieser Beziehung die philonischen Ideen zur Ausschmückung und Verherrlichung der christlichen Wahrheit beitrugen: so warf sich dagegen die Häresie auf die speculativen Principien selbst, die den Kern des philonischen Lehrgebäudes bildeten, und indem sie dieselben aufnahm und sich aneignete, mußte freilich in ihrer Hand unter dem Einfluß dieser Principien die christliche Wahrheit gänzlich untergehen. — Die nächste Zukunft wird uns zeigen, wie in dieser Beziehung die philonische Lehre nur der Ueberleiter des platonischen Dualismus in die christliche Zeit war, insofern nämlich als Philo in Bezug auf die Verflüchtigung der Offenbarungslehre in den platonisch-idealistischen Ideen der Häresie bereits die nöthigen Vorarbeiten geliefert hatte. —

§. 264.

Und so stehen wir denn am Ende unserer Darstellung der speculativen Anthropologie der antiken Zeit. Es hat sich gezeigt, daß dieselbe während des ganzen Verlaufes ihrer Geschichte sich ausschließlich in jenen zwei Strömungen bewegt, die wir früher als die beiden Extreme des Irrthums bezeichnet haben. Sie hat sich im Platonismus von der Einen und im Aristotelismus von der andern Seite her möglichst dem Standpuncte der wahren Mitte genähert, aber erreicht hat sie denselben bei weitem nicht. Und darum konnten denn auch die speculativen Resultate, die in der einen und in der andern Richtung gewonnen wurden, keineswegs befriedigend ausfallen. Es war eine höhere Hilfe nothwendig, um dem gefallenen Geiste die Bahn der vollen Wahrheit zu erschließen, und die Zeit, in welcher dieser höhere Hilfe kommen sollte, war noch nicht angebrochen. — Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die antike speculative Anthropologie wie die antike Philosophie überhaupt ohne alle Wahrheit sei, mithin eine fortlaufende Kette von Irrthümern deren Inhalt bilde. Es wäre traurig, wenn es sich also verhielte. Denn dann müßte man in der That sagen, daß der Funke der Vernunft in Folge der Sünde im Menschen gänzlich erloschen sei, eine Lehre, die ihren finstern, menschenfeindlichen Charakter bekanntlich schon zur Genüge geschichtlich dargelegt hat. Nein, bei allen Verirrungen der antiken Speculation ist derselben die Wahrheit doch nicht gänzlich entschwunden; es finden sich, besonders bei den beiden Heroen der vorchristlichen Philosophie gar manche Lehrsätze, die mit Offenbarung und Vernunft in Einklang stehen, und die folgende Jahrhunderte in ihrer vollgiltigen Wahrheit wohl zu würdigen wußten. Es war kein Unglück für die antike Zeit, daß es eine Philosophie gab. Die Gnade der Erlösung war auch vor

der Erscheinung des Erlösers schon wirksam, und darum dürfen wir mit Recht mit den Vätern der Kirche sagen, daß in der vorchristlichen Zeit auch die Philosophie, so lange sie noch nicht von sich selbst abgefallen war, ungeachtet der mancherlei Irrthümer, in welche sie verfiel, dennoch, im Allgemeinen wenigstens, mit zu jenen Mitteln gehörte, deren sich die göttliche Vorsehung bediente, um die Menschheit vor einem noch tiefern Versinken in den Irrthum und vor einem noch weiter gehenden Verluste der Wahrheit zu bewahren. Diese providentielle Bedeutung der antiken Speculation muß um so mehr anerkannt werden, wenn man bedenkt, daß durch dieselbe die christlichen Denker der folgenden Jahrhunderte der Mühe überhoben wurden, die Grundelemente der speculativen Wissenschaft erst aufzufinden und zur Entwicklung zu bringen, vielmehr ihnen in dieser Beziehung schon vorgearbeitet war, und sie sich daher auf der Grundlage dieser Vorarbeiten mit um so größerer Energie und Leichtigkeit der speculativen Entwicklung der geoffenbarten Wahrheit selbst zuwenden konnten. Und wenn dieses schon im Allgemeinen gilt, so gilt es insbesonders auch, wie wir seiner Zeit sehen werden, von der speculativen Anthropologie. — Müssen wir also zwar in sofern unbefriedigt von der vorchristlichen Zeit scheiden, als wir in ihr jene volle Wahrheit, wie sie unser natürliches und christliches Bewußtsein fordert, durchaus nicht gefunden haben: so hat doch auch jener Rest von Wahrheit, der in Mitte des Irrthums sich hier noch vorfindet, unsern Geist ansprechen müssen, um so mehr, da, wenigstens bei den Coryphäen der antiken Speculation, der Irrthum, in den sie sich verloren, nicht aus jenem platten Hochmute entsprungen ist, wie er uns später so eckelhaft und abstoßend entgegentreten wird. Wir wollen sie damit nicht von allem Eigendünkel frei sprechen; denn das wäre ebenso unwahr; — wir wollen nur sagen, daß sie in dieser Beziehung bei weitem nicht auf gleicher Linie stehen mit gewissen Dreifuß-Männern einer spätern Zeit. — Aber eben weil wir, — im Ganzen genommen, und abgesehen von den ebenberührten Lichtpunkten — unbefriedigt von der vorchristlichen Zeit scheiden müssen, können wir mit um so erhobenerer Stimmung in die christliche Zeit hinübertreten, weil wir sicher sind, daß nun die Speculation, wie im Allgemeinen, so auch im Besondern in Bezug auf die anthropologische Lehre, in jene wahre Mitte, die wir bisher vergebens gesucht haben, einschlagen, und auf diesem Standpunkte zu einer herrlichen Entwicklung gelangen werde. Und so treten wir denn mit den freundlichsten Aussichten in die christliche Zeit hinüber. —

Stöckl, Albert,

Die speculative Lehre vom Menschen und ihre Geschichte im Zusammenhange mit den obersten Grundsätzen der Philosophie und Theologie

Bd.: 1

Würzburg 1858